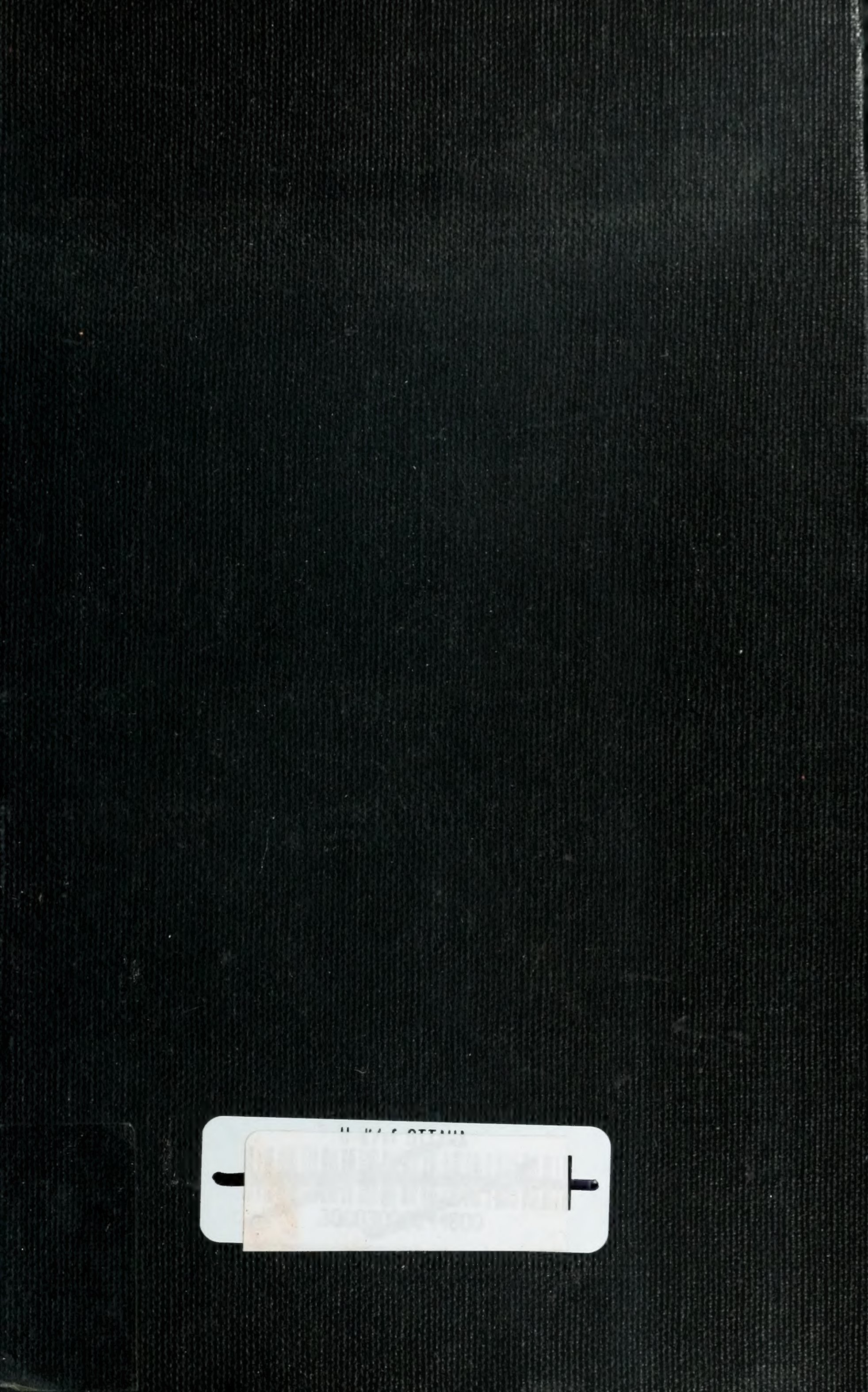




p. 239

EPITHÈSES

1.

La philosophie grecque, qui a toujours été la philosophie de l'objet, n'a pas considéré l'esprit en tant qu'activité. L'idéalisme platonicien lui-même, qu'on peut opposer en quelque mesure au matérialisme de Démocrite, considère l'intelligible, et non pas l'intelligent.

2.

On trouve cependant chez Aristote la théorie la plus profonde que la philosophie ait présentée sur le rapport entre l'esprit et la matière. En définissant l'âme comme la forme du corps, Aristote indique que la forme est le trait d'union entre l'esprit et la matière, la marque que l'esprit imprime dans la matière.

mière le caractère d'activité, qui est par excellence le caractère propre de l'esprit.

12.

La philosophie moderne ne s'est pas engagée dans la voie ouverte par Leibniz. Elle a considéré l'esprit, non pas en tant qu'activité (par opposition à la matière, qui est inerte), mais en tant que sujet connaissant (par opposition à l'objet connu).

13.

Agitant la question du rapport entre le sujet et l'objet, la philosophie moderne abandonne le dogmatisme naïf de l'antiquité, qui laissait la réalité, objet de science, extérieure au sujet : c'est l'avènement du criticisme et du phénoménisme.

14.

De nos jours, on revient à la conception de Leibniz, et l'on insiste sur l'activité de l'esprit. Telle est, par exemple, la signification de la philosophie de M. Bergson.

Charles Werner.

ARISTOTE

ET

L'IDÉALISME PLATONICIEN

ARISTOTE

ET

L'IDÉALISME PLATONICIEN

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres et des Sciences sociales
de l'Université de Genève
pour obtenir le grade de docteur ès-lettres

par

CHARLES WERNER

Licencié ès-lettres.

GENÈVE

IMPRIMERIE ALBERT KÜNDIG, RUE DU VIEUX-COLLÈGE, 4



1908







A LA MEMOIRE

DE

JEAN-JACQUES GOURD

La Faculté des Lettres et des Sciences sociales, sur le préavis d'une commission composée de MM. les professeurs J.-J. Gourd, Adrien Naville et Ferdinand de Saussure, autorise l'impression de la présente thèse, sans entendre par là exprimer d'opinion sur les propositions qui s'y trouvent énoncées.

Genève, octobre 1908.

Le Doyen de la Faculté :

Paul DUPROIX.

PRÉFACE

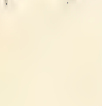
Qu'Aristote soit resté dans une très large mesure fidèle à l'idéalisme platonicien, c'est là ce qu'un examen même rapide de sa doctrine fait aisément reconnaître. Si quelque doute a pu subsister sur ce point, la cause en est probablement la critique assez vive qu'Aristote a dirigée contre la théorie de l'idée. Mais cette critique ne doit pas faire illusion. Elle ne saurait empêcher que l'on constate, entre les deux systèmes, une ressemblance profonde.

On ne peut nier cependant que des différences très importantes n'interviennent entre la philosophie d'Aristote et celle de Platon.

D'une part, il est incontestable que l'idéalisme d'Aristote diffère notablement de l'idéalisme tel qu'il avait été institué par Platon. Il reste à marquer avec précision cette différence, et les raisons qu'on en peut donner.

D'autre part, nous croyons pouvoir affirmer que

la philosophie d'Aristote déborde les cadres de l'idéalisme. S'il est toute la philosophie de Platon, l'idéalisme n'est pas toute la philosophie d'Aristote. Et les théories qu'Aristote ajoute à l'idéalisme platonicien sont d'une originalité si heureuse qu'elles fondent, en quelque sorte, la philosophie de l'esprit et la philosophie de la valeur.



Tels sont les deux points que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière.

Nous nous sommes inspiré dans ce travail des idées que nous devons à notre maître, M. Gourd. En particulier, la distinction que nous instituons, d'une part entre l'esprit et la réalité, d'autre part entre l'être et la valeur, est conforme à sa philosophie. Les expressions dont nous nous servons, dans nos chapitres cinquième et sixième, pour définir la conscience et la cause motrice sont celles-là même employées par M. Gourd dans son enseignement. Et lorsque nous remarquons, au début de notre troisième partie, que le principe de valeur est posé *a priori* par un acte de liberté, nous ne faisons que lui emprunter une idée, dont la justesse est soulignée, nous paraît-il, par l'interprétation qu'elle nous permet de donner de la doctrine platonicienne[1].



[1] C'est principalement dans ses cours que M. Gourd a développé les théories sur l'esprit et sur la valeur auxquelles nous faisons allusion. On trouve peu de chose sur ces questions dans les ou-

Nous ne devons pas seulement à M. Gourd l'inspiration générale de notre travail. Nous lui devons encore de s'y être intéressé de très près. Il n'est guère de point important au sujet duquel nous n'ayons conféré longuement avec lui. Sans l'assistance qu'il nous a constamment accordée, nous aurions plus d'une fois été tenté de nous arrêter devant les difficultés de l'entreprise. En nous permettant d'inscrire son nom en tête de ce volume, notre cher et vénéré maître avait bien voulu considérer notre travail comme l'hommage de notre gratitude et de notre admiration. Cet hommage, nous ne pouvons plus aujourd'hui que le rendre à sa mémoire.

Au moment où nous avons commencé, à Berlin, l'étude de la philosophie aristotélicienne, nous avons reçu les conseils bienveillants de M. Hermann Diels, dont la science, en la matière, fait autorité. Nous serions heureux que ce maître éminent trouvât ici l'expression de notre reconnaissance.

Notre ami, M. Alexis François, a bien voulu nous assister dans la correction des épreuves. Nous l'en

vrages qu'il a publiés. Renvoyons cependant, pour quelques brèves indications, au mémoire intitulé *La définition de la philosophie*, paru dans les *Comptes rendus du II*[me] *Congrès international de philosophie* (tenu à Genève en 1904). On publiera prochainement les notes du cours que M. Gourd a fait plusieurs fois sur la philosophie de la religion, et ce livre donnera tout au moins un résumé de ses idées fondamentales.

remercions très vivement. Enfin, nous sommes particulièrement redevable à M. Charles Bally, que nous avons prié de relire en épreuves les textes grecs, et qui nous a apporté son précieux concours avec la plus grande obligeance.

Genève, juin 1909.

PREMIÈRE PARTIE

LA RÉALITÉ

INTRODUCTION

L'être en tant qu'être.

Le problème de l'attribution, c'est-à-dire le problème du rapport que soutiennent entre eux, dans un jugement, l'attribut et le sujet, avait été vivement discuté par les prédécesseurs d'Aristote. Certains sophistes et quelques-unes des petites écoles socratiques y avaient signalé des difficultés insurmontables. Une proposition comme celle-ci : *l'homme est blanc* était réputée absurde. L'homme, disait-on, ne peut être identifié qu'avec l'homme. Dire que l'homme est blanc, c'est dire que l'homme est autre que l'homme. C'est admettre qu'une chose peut être à la fois une et plusieurs) — Aristote mentionne ces discussions. Il parle d'Antisthène, qui défendait qu'on rapportât à une chose un autre attribut que le concept même par lequel on la désigne[1]. Il nous dit que le sophiste Lycophron croyait échapper à la contra-

[1] *Met.* V, 29, 1024 b, 32.

diction en supprimant la copule qui unit l'attribut avec le sujet ; que d'autres recouraient à des expressions telles que : *l'homme blanchit*, pour éviter de dire : *l'homme est blanc*[1].

On sait comment Platon avait résolu la difficulté. En dépit des objurgations de Parménide, le *Sophiste* avait admis une participation de l'être au non-être et du non-être à l'être. Une chose quelconque, pour se distinguer des autres choses, doit ne pas être ces autres choses. Tout être est, par un côté, non-être. En tant qu'une chose est non-être, elle participe de ce qui n'est pas elle. La communication entre les idées n'est donc pas impossible. Il suffit, pour l'assurer, d'admettre le non-être — non pas le non-être qui est l'opposé absolu de l'être, mais le non-être qui est seulement autre que l'être.





Aristote reprit et perfectionna cette théorie platonicienne[2]. Mais elle ne lui suffit pas. D'après lui, ce n'est pas seulement le non-être qui se prend en plusieurs sens, c'est encore l'être. Il y a plusieurs manières d'affirmer l'existence. Si l'on veut bien observer la diversité des « catégories », on sortira facilement de l'impasse sophistique. On verra que l'être est considéré à des points de vue différents

[1] *Phys.* I, 2, 185 b, 25-32 ; cf. *Met.* VIII, 6, 1045 b, 7.

[2] Cf. Hamelin *L'Opposition des concepts d'après Aristote* dans l'*Année philosophique*, 1905.

dans la catégorie de qualité et dans la catégorie de quantité, dans la catégorie de relation et dans la catégorie de temps. Et surtout on verra que l'être en tant qu'être, l'être tel qu'il est compris dans la première catégorie, diffère profondément des autres modes de l'être. Dire que cette proposition : *l'homme est blanc* identifie *l'homme* avec le *blanc*, c'est confondre l'être selon la qualité avec l'être selon l'être même[1].

Aristote distingue ainsi, d'une part la réalité, d'autre part les déterminations qualitatives ou quantitatives, spatiales ou temporelles, qui affectent la réalité. Ces déterminations supposent toujours une réalité dont elles sont l'attribut : la blancheur n'est pas sans quelque chose qui soit blanc, la petitesse n'est pas sans quelque chose qui soit petit. L'être en tant qu'être est précisément cette réalité fondamentale sans quoi rien ne peut exister. Comparé aux déterminations qu'il revêt, il en apparaît comme le porteur, le substrat. L'être en tant qu'être est substance. Rien n'existe sans lui. Lui seul ne dépend que de lui-même[2].

[1] Cf. Apelt *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* (1891), p. 103 sqq. ; H. Maier *Die Syllogistik des Aristoteles*, IIr Teil, IIte Hälfte (1900), p. 277 sqq.

[2] Pour désigner l'être en tant qu'être, Aristote emploie ordinairement le terme οὐσία. On trouve cependant aussi les expressions τὸ ὂν ᾗ ὄν (*Met.* IV, 1, 1003 a, 21 sqq. ; *Ind. Ar.*, p. 220 b, 57), τὸ ὂν ἁπλῶς *Met.* VI, 1, 1025 b, 9 ; VII, 1, 1028 a, 31 ; *Phys.* I, 7, 190 b, 2), τὸ πρώτως ὄν (*Met.* VII, 1, 1028 a, 30 ; IX, 1, 1045 b, 27 ;

Cette réalité première que suppose toute existence, voilà, selon Aristote, l'objet de la philosophie. Tandis que les autres sciences étudient l'être dans quelqu'une de ses manifestations dérivées, la philosophie étudie l'être dans ce qu'il a de fondamental. La philosophie est la science de l'être en tant qu'être[1].

Est-ce à dire que la philosophie doive s'occuper d'une réalité distincte de la réalité sensible? En aucune manière. Aristote critique très vivement la séparation instituée par Platon entre la réalité sensible et la réalité véritable. Il dénonce dans cette théorie, étrangère à l'enseignement de Socrate, la source de toutes les difficultés auxquelles le platonisme s'est heurté[2]. Comment admettre qu'une chose tire sa réalité d'une autre réalité dont elle est séparée[3]? Platon, il est vrai, parle

cf. *Met.* VII, 1, 1028 a, 32 ; 13, 1038 b, 26 ; XII, 1, 1069 a, 20 ; XIII, 2, 1088 b, 4). — Sur la relation qui existe entre l'οὐσία et les autres modes de l'être, cf. *Met.* VII, 1, 1028 a, 13 sqq. ; IX, 1, 1045 b, 27 sqq. ; XII, 1, 1069 a, 21 ; V, 11, 1019 a, 2. Cette relation est exprimée dans un passage de l'*Ethique à Nicomaque* (I, 4, 1096 a, 21) par une métaphore empruntée à la biologie : ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι · παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος (sur le choix de la catégorie secondaire opposée ici à l'οὐσία, cf. *Met.* XIII, 1, 1088 a, 22). — L'οὐσία est appelée très souvent ὑποκείμενον (*substantia*) : cf. *Met.* VIII, 1, 1042 a, 26 ; VII, 1, 1028 a, 26 ; V, 8, 1017 b, 24 ; 11, 1019 a, 5.

[1] *Met.* IV, 1 ; VI, 1, 1025 b, 3-18.

[2] *Met.* XIII, 9, 1086 b, 3-7 ; cf. 4, 1078 b, 30 ; I, 6, 987 b, 1 sqq.

[3] *Met.* I, 9, 991 b, 1-3 ; cf. 991 a, 13 (XIII, 5, 1079 b, 16) ; *Eth. Eud.* I, 8, 1217 b, 14.

d'une participation des choses sensibles aux idées ; mais il n'y a là rien qu'une métaphore poétique[1]. Tous les raisonnements échouent contre cette vérité : la réalité doit être cherchée dans le monde sensible, dans le monde qui nous est donné. Séparer l'idée de la chose sensible, c'est refuser l'existence à l'idée, sans d'ailleurs expliquer le sensible[2]. Car en quoi l'idée est-elle un principe d'explication ? La doctrine platonicienne est tout entière une stérile répétition. L'idée du cheval ne diffère du cheval que par l'épithète *en soi* dont on l'affuble[3]. Bien loin de rien expliquer, on ne fait ainsi que doubler les difficultés. Le procédé est le même que si, pour compter plus facilement des objets donnés, on commençait par augmenter le nombre de ces objets[4]. Essaiera-t-on de désigner par des appellations différentes la chose et l'idée ? Mais alors on devra dire que la chose nouvelle représentant l'idée correspond, elle aussi, à une idée. On est amené de la sorte à instituer, pour expliquer une seule chose, une infinie multiplicité d'idées[5]. De toutes manières, d'ailleurs, la théorie de l'idée conduit aux régressions à l'infini :

[1] *Met.* I, 9, 991 a, 20 (XIII, 5, 1079 b, 24) ; cf. 992 a, 28.
[2] *Met.* VII, 6, 1031 b, 3-4.
[3] *Met.* III, 2, 997 b, 8 ; VII, 16, 1040 b, 32 ; XIII, 9, 1086 b, 7 ; *Eth. N.* I, 4, 1096 a, 34 ; *Eth. Eud.* I, 8, 1218 a, 10.
[4] *Met.* I, 9, 990 a, 34-b, 4 ; cf. XIII, 4, 1078 b, 34.
[5] *Met.* VII, 6, 1031 b, 28-1032 a, 6.

si le caractère commun à un groupe de choses est séparé de ces choses, pourquoi ne pas instituer une deuxième idée fondée sur le rapport qui existe entre la chose sensible et la première idée, et ainsi de suite à l'infini [1] ?

La réalité que la philosophie doit étudier n'est donc autre que la réalité donnée. L'objet de la métaphysique est le même que celui de la physique. L'être en tant qu'être n'est pas un être mystérieusement relégué dans on ne sait quelle région inaccessible. C'est la réalité même dont nous faisons partie, considérée dans ce qu'elle a de fondamental.

D'autre part, la métaphysique procède selon la même méthode que les autres sciences. Toute science vise à déterminer les causes, c'est-à-dire les principes, ou les éléments, de son objet. Une connaissance qui n'atteint pas la cause est une connaissance incomplète : on ne sait véritablement que lorsqu'on sait la cause [2]. Il n'en va pas



[1] C'est l'argument connu sous le nom de τρίτος ἄνθρωπος. Cf. *Met.* I, 9, 990 b, 17 ; VII, 13, 1039 a, 2 ; XIII, 4, 1079 a, 13 ; *Soph. el.* 22, 178 b, 36 ; Alex. *Met.*, p. 83, 34 sqq. Hayduck. On sait que Platon l'avait exposé dans le *Parménide* (132, a sq.).

[2] *Met.* I, 3, 983 a, 25 : τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν (sur l'expression πρώτη αἰτία et sur le rapport de l'αἰτία avec l'ἀρχή, v. Bonitz *Met.* II, 1849, p. 59). Cf. 9, 992 a, 24 ; II, 2, 994 b, 29 ; VIII, 4, 1044 b, 5 ; *An. post.* I, 2, 71 b, 9 ; II, 11, 94 a, 20 ; *Phys.* I, 1, 184 a, 12 ; II, 3, 194 b, 18. Outre les termes αἰτία et ἀρχή, Aristote emploie fréquemment le

autrement pour la plus haute des sciences, pour la métaphysique. Étant la science de l'être en tant qu'être, la métaphysique doit rechercher les principes, ou les causes, de l'être en tant qu'être[1].

La métaphysique est donc une science ayant le même objet que les autres sciences, à savoir la réalité donnée, et procédant selon la même méthode, à savoir la recherche des principes, ou des causes. Elle ne diffère des autres sciences que par son universalité. En effet, l'être en tant qu'être étant la réalité primordiale que toute existence suppose comme sa condition nécessaire, étudier les éléments de l'être en tant qu'être, c'est étudier les éléments sans lesquels rien ne peut exister, les éléments qui se retrouvent partout où il y a de la réalité : c'est donc étudier les conditions les plus générales de la réalité. Les autres sciences, qui étudient l'être en tant que secondaire et dérivé, considèrent la réalité sous tel ou tel aspect qui la particularise. Les principes qu'elles dégagent ne s'appliquent qu'à une partie de la réalité. Mais les principes auxquels aboutit la métaphysique sont

terme στοιχεῖον (cf. *Phys.* I, 1, 184 a, 11 : ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα. ***Met.*** IV, 1, 1003 a, 28 ; ***Ind. Ar.***, p. 702 a, 26 sqq.). Certains passages opposent le στοιχεῖον à l'ἀρχή comme l'ἐνυπάρχον αἴτιον à l'αἴτιον τῶν ἐκτός (cf. *Met.* XII, 4, 1070 b, 22-23. V. Diels *Elementum*, 1899, p. 24).

[1] *Met.* IV, 1, 1003 a, 31 : ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον. VI, 1, 1025 b, 3 ; cf. XII, 4, 1070 a, 31 - b, 21.

les conditions élémentaires communes à toute existence. La métaphysique étudie les éléments universels de la réalité donnée.

Quels sont ces éléments universels? Telle est la question qui se pose à nous maintenant.

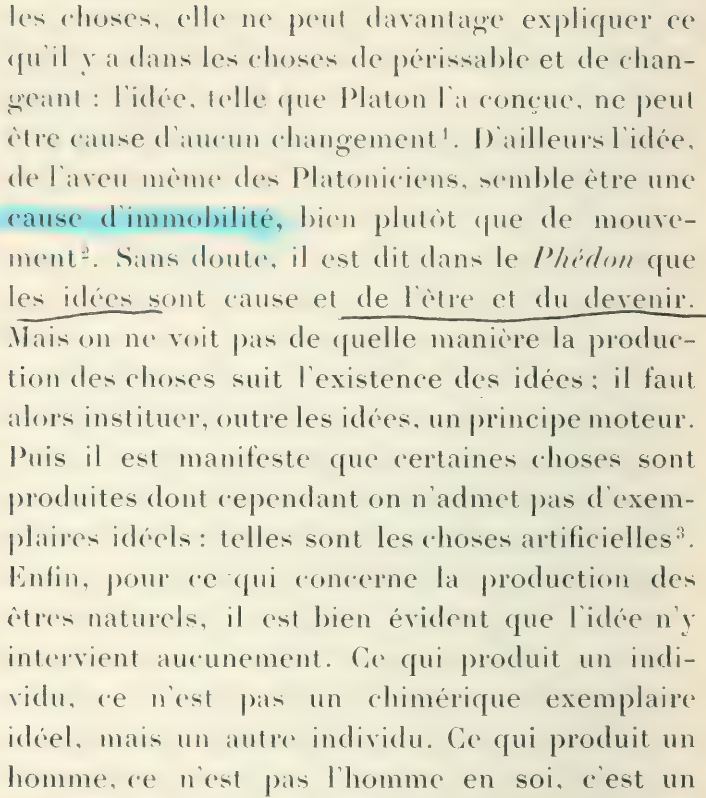
CHAPITRE PREMIER

La forme et la matière.

La critique dirigée par Aristote contre la séparation que Platon avait instituée entre la réalité véritable et la réalité sensible engendre une conséquence extrêmement importante : la réalité que la philosophie étudie n'est autre que la réalité sujette au devenir. Les choses comprises dans le monde sensible n'existent pas d'une existence éternelle. Elles naissent et elles meurent, elles sont produites et sont détruites. On n'explique leur existence qu'en expliquant leur production. Assumer la tâche d'expliquer la réalité sans recourir à l'hypothèse d'un monde transcendantal, c'est assumer la tâche d'expliquer le devenir.

L'importance qu'Aristote attache à l'explication du devenir est d'ailleurs la cause aussi bien que l'effet de la critique à laquelle il soumet la théorie de l'idée. Aristote reproche à Platon d'être impuissant à rendre compte du devenir. Si la théorie de l'idée ne peut expliquer ce qu'il y a d'éternel dans





les choses, elle ne peut davantage expliquer ce qu'il y a dans les choses de périssable et de changeant : l'idée, telle que Platon l'a conçue, ne peut être cause d'aucun changement[1]. D'ailleurs l'idée, de l'aveu même des Platoniciens, semble être une cause d'immobilité, bien plutôt que de mouvement[2]. Sans doute, il est dit dans le *Phédon* que les idées sont cause et de l'être et du devenir. Mais on ne voit pas de quelle manière la production des choses suit l'existence des idées ; il faut alors instituer, outre les idées, un principe moteur. Puis il est manifeste que certaines choses sont produites dont cependant on n'admet pas d'exemplaires idéels : telles sont les choses artificielles[3]. Enfin, pour ce qui concerne la production des êtres naturels, il est bien évident que l'idée n'y intervient aucunement. Ce qui produit un individu, ce n'est pas un chimérique exemplaire idéel, mais un autre individu. Ce qui produit un homme, ce n'est pas l'homme en soi, c'est un

[1] *Met.* I, 9, 991 a, 8-11 (XIII, 5, 1079 b, 12-15) ; cf. *Met.* XII, 10, 1075 b, 27-28 ; VII, 8, 1033 b, 26.

[2] *Met.* I, 7, 988 b, 3.

[3] *Met.* I, 9, 991 b, 3-9 (XIII, 5, 1080 a, 2-8) ; cf. XIII, 8, 1084 a, 27. — Le passage du *Phédon* auquel il est fait allusion est 100, d. Aristote le cite encore *De gen. et corr.* II, 9, 335 b, 10 et lui consacre une discussion assez longue. — Ce texte n'est pas le seul dans lequel Aristote affirme que Platon n'admettait pas d'idées des choses artificielles. Cf. *Met.* XII, 3, 1070 a, 18. Sur cette assertion, v. Bonitz *Met.* II (1849), p. 118.

autre homme : le père engendre le fils, Pélée engendre Achille[1].

Le devenir : tel est donc le fait primordial que l'on doit expliquer si l'on veut expliquer la réalité. Rechercher quels sont les principes, ou les causes, de la réalité, c'est rechercher quels sont les principes, ou les causes, du devenir.

I

Aristote signale dès l'abord une difficulté, d'apparence insurmontable, qui s'oppose à toute tentative d'expliquer le devenir. Les anciens philosophes, nous dit-il, ont été arrêtés par la considération suivante. L'être doit venir ou de l'être ou du non-être. Or l'être ne peut venir de l'être, car il est impossible que ce qui existe déjà soit produit à nouveau. D'autre part, l'être ne peut venir du non-être, car rien ne vient de rien. La conclusion avait été la négation du devenir, l'affirmation de l'immuable unité[2].

Aristote ne croit pas impossible d'échapper à ce dilemme. Ses prédécesseurs, selon lui, ont eu

[1] *Met.* XII, 5, 1071 a, 20 : ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον · ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου · ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως. Cf. VII, 8, 1033 b, 19-1034 a, 8.

[2] *Phys.* I, 8, 191 a, 24-34 : cf. *De gen. et corr.* I, 3, 317 b, 29.

le tort de négliger l'un des principes que suppose le devenir.

Sans doute, les anciens philosophes ont rencontré la vérité sur un point. Tous, ou presque tous, ont compris que les choses viennent de principes qui sont contraires entre eux[1]. Pour les uns, ces contraires sont le froid et le chaud, le sec et l'humide ; pour les autres, le pair et l'impair, le fini et l'infini, l'amour et la haine ; pour les autres enfin, le rare et le dense[2]. D'après Démocrite, les principes contraires sont le plein et le vide ; et les rapports de position, de figure et d'ordre, par lesquels ce philosophe veut que les choses se différencient, ne sont, eux aussi, que des variétés de contraires[3]. Ainsi les théories les plus différentes ont ceci de commun qu'elles mettent à l'origine des choses des principes contraires entre eux. Il semble qu'il y ait dans cet accord comme une contrainte exercée par la vérité elle-même[4]. En effet, l'opposition des principes explique seule le

[1] *Phys.* I, 5, 188 a, 19, 26 ; 188 b, 27 ; 6, 189 b, 8 ; *Met.* IV, 2, 1004 b, 31 ; XII, 10, 1075 a, 28 ; XIV, 1, 1087 a, 29.

[2] *Met.* IV, 2, 1004 b, 31-33 ; *Phys.* I, 5, 188 b, 33-35 ; 188 a, 22 (cf. 4, 187 a, 15). — Dans le texte précité de la *Métaphysique*, le περιττὸν καὶ ἄρτιον se rapporte aux Pythagoriciens, le θερμὸν καὶ ψυχρὸν à Parménide (cf. *Phys.* I, 5, 188 a, 20), le φιλίαν καὶ νεῖκος à Empédocle. Quant au πέρας καὶ ἄπειρον, il se rapporte à Platon, et non pas aux Pythagoriciens (cf. Alex. *Met.*, p. 262, 7 Hayduck).

[3] *Phys.* I, 5, 188 a, 22-25.

[4] *Phys.* I, 5, 188 b, 27-30.

devenir. On se trompe en croyant qu'une chose quelconque puisse venir d'une chose quelconque. Tout provient de son contraire et se résout en son contraire[1].

Mais, si les vieux philosophes ont aperçu cette vérité, ils n'ont pas vu que les contraires ne suffisent pas à l'explication du devenir. Les contraires supposent un sujet qui les reçoive. — Deux termes contraires, en effet, ne sauraient agir l'un sur l'autre. La densité, par exemple, n'agit pas sur la rareté, non plus que la rareté sur la densité. L'amour et la haine ne peuvent subir d'influence réciproque. Mais les contraires agissent tous deux sur un troisième terme[2]. — D'autre part, il est impossible que les contraires se transforment l'un dans l'autre. Il est impossible que le froid devienne chaud, ou le chaud froid. Et cependant nous voyons partout le contraire remplacer le contraire : des objets chauds deviennent froids, et des objets froids deviennent chauds. Comment l'expliquer, sinon par un troisième terme pouvant recevoir alternativement les deux contraires[3] ? — Enfin, dans tout changement, il faut distinguer

[1] *Phys.* I, 5, 188 a, 31-b, 26 ; III, 5, 205 a, 6 : πάντα γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν. *De coelo* IV, 3, 310 a, 25 ; *De gen. an.* IV, 1, 766 a, 13 ; *Met.* XII, 1, 1069 b, 3-5.

[2] *Phys.* I, 6, 189 a, 21-27 ; 7, 190 b, 33.

[3] *Phys.* I, 5, 188 a, 30 ; V, 1, 224 b, 4 sqq. ; *De gen. et corr.* I, 1, 314 b, 23 sqq. ; I, 6, 322 b, 16 ; II, 1, 329 b, 2 ; *Met.* XII, 1, 1069 b, 6.

entre un sujet qui demeure et des affections contraires dont chacune disparaît à son tour pour faire place à l'autre. Dans tout changement, il y a quelque chose qui reste constant. Ce quelque chose est le sujet qu'affectent successivement les deux contraires[1]. — Telles sont les raisons qui forcent d'admettre un sujet distinct des principes contraires entre lesquels a lieu le devenir.

Ce sujet est la matière[2]. C'est la notion de matière que les anciens philosophes ont eu le tort de négliger. Non pas assurément qu'ils n'aient eu parfois comme un pressentiment de la vérité. Certains, en effet, constituent l'univers avec une substance unique qu'ils font transformer par des principes contraires entre eux[3]. Selon d'autres,

[1] *Phys.* I, 7, 189 b, 32-190 a, 31. Cf. *Met.* XII, 2, 1069 b, 7 ; VII, 7, 1033 a, 5 sqq. ; *De gen. et corr.* I, 7, 324 a, 15 sqq. ; *De gen. an.* I, 18, 724 b, 2. — Aristote exprime la permanence du sujet en disant qu'il est ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος (*Phys.* I, 9, 192 a, 29-32 ; II, 3, 194 b, 24 ; *De gen. an.* I, 18, 724 a, 25 ; b, 4 ; *Met.* I, 5, 986 b, 7). Au contraire, la στέρησις — c'est-à-dire, comme nous allons le voir, celui des contraires qui est à l'origine du devenir — est ἐξ οὗ οὐκ ἐνυπάρχοντος (*Phys.* I, 8, 191 b, 15-16).

[2] ὕλη (*Ind. Ar.*, p. 785 a, 1 : ὕλη *tamquam artis vocabulum ad significandam materiam... primus Ar. videtur usurpasse*). Cf. *Met.* XII, 2, 1069 b, 8 : ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη. La définition de la matière est donnée *Phys.* I, 9, 192 a, 31 : λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. — Sur l'ὕλη comme ὑποκείμενον, v. *Ind. Ar.*, p. 785 a, 61 sqq. — Aristote insiste sur le fait que la matière, étant le sujet des contraires, n'est elle-même le contraire de rien (*Met.* XII, 10, 1075 a, 34 ; *Phys.* I, 7, 190 a, 18 ; b, 34).

[3] *Phys.* I, 6, 189 b, 2 sqq.

qui renversent le rapport précédent, c'est l'unité qui agit sur les contraires[1]. Mais aucun n'a vu le parti qu'on peut tirer de la matière pour résoudre le dilemme qui faisait paraître insoluble la question du devenir.

Il est exact, en effet, que les termes contraires entre lesquels a lieu le devenir s'opposent l'un à l'autre comme l'être au non-être. L'un peut être considéré comme la détermination, l'autre comme l'absence, ou la privation, de la détermination[2]. Si donc on néglige la notion de matière, on s'arrêtera devant cette difficulté que l'être, auquel aboutit le devenir, provient du non-être. Mais nous avons dit précisément que les contraires ne se transforment pas l'un dans l'autre. L'origine du devenir n'est pas le non-être, mais la matière, c'est-à-dire le sujet affecté de non-être. Et l'on ne doit pas confondre le sujet avec la privation de l'être. Sans doute, le sujet constitue avec la pri-

[1] *Ibid.* 189 b, 15. C'est de Platon qu'il s'agit : cf. I, 4, 187 a, 17-18. — Ailleurs, Aristote reproche à Platon d'avoir fait de l'un des contraires le sujet (*Met.* XII, 10, 1075 a, 32 ; XIV, 1, 1087 b, 4 ; *Phys.* I, 7, 192 a, 19).

[2] L'εἶδος et la στέρησις sont les termes entre lesquels a lieu le devenir. Cf. *Met.* X, 4, 1055 b, 11 : εἰ δὴ αἱ γενέσεις τῇ ὕλῃ ἐκ τῶν ἐναντίων, γίγνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς τοῦ εἴδους ἕξεως ἢ ἐκ στερήσεώς τινος τοῦ εἴδους. *Phys.* I, 7, 191 a, 4-14. — Nous traduisons pour l'instant εἶδος par *détermination*. Nous introduirons plus tard le terme de *forme*. — Sur la στέρησις, cf. *Met.* X, 4, 1055 b, 7 (pour l'explication du mot ἀφορισθεῖσα, v. Bonitz *Met.* II, p. 433).

vation un seul et même terme. Mais la distinction logique s'impose. Ainsi, dans le cas de l'homme qui devient musicien, le terme qui est à l'origine du devenir est l'homme non-musicien. Ce terme,

unique en fait, est double en logique, car *l'homme* est autre que le *non-musicien*[1]. L'erreur de Platon a été de ne pas faire cette distinction entre le sujet et la privation[2]. Si l'on en tient compte, on voit qu'il est très possible que l'être vienne du non-être. Car il ne s'agit pas du non-être absolu. Considérée en soi, la privation est le non-être absolu[3]. Considérée dans la matière, elle n'a plus qu'une valeur relative[4]. Rien ne vient du non-être absolu ; tout, au contraire, vient du non-être relatif[5]. — D'autre part, il est évident que l'être ne vient pas de l'être. S'il ne faut pas oublier l'être du sujet pour ne considérer que le non-être de la privation, il ne faut pas non plus oublier le non-être de la privation pour ne considérer que l'être du sujet. De même que l'être ne vient pas du non-être absolument, de même ce n'est pas absolument que l'être vient de l'être. Au point de vue de

[1] *Phys.* I, 7, 190 b, 10-191 a, 3 ; cf. 9, 192 a, 3.

[2] *Phys.* I, 9, 191 b, 35 sqq.

[3] *Phys.* I, 8, 191 b, 15 ; 9, 192 a, 5.

[4] *Phys.* I, 7, 190 b, 27. Cf. Alex. *Quaest.* I, 24, p. 37, 30 Bruns ; Simplicius *Phys.*, p. 246, 21 Diels.

[5] *Ibid.* 191 b, 13 ; cf. 9, 25 ; 3, 187 a, 5.

l'absolu, l'être ne vient ni de l'être, ni du non-être[1].

On peut exprimer encore d'une autre façon le caractère qui fait de la matière l'origine du devenir. Il est évident que la notion de devenir suppose une distinction entre ce qui est possible et ce qui est actuellement réalisé. Qu'est-ce, en effet, que le devenir, sinon la réalisation du possible ? Si l'on ne veut pas nier tout devenir, on doit admettre que l'être ne consiste pas seulement dans ce qui est actuellement réalisé. Affirmer le devenir, c'est revendiquer une place pour le possible, pour ce qui peut être, mais n'est pas encore[2]. C'est déclarer que la réalité nous est donnée selon deux modes différents : l'être en acte et l'être en puissance[3]. Car le devenir n'est rien s'il n'est le passage de l'être en puissance à l'être en acte[4].

Ici encore, les anciens philosophes semblent avoir pressenti la vérité. L'indistinction primitive dont ils nous parlent correspond à l'être en puissance, distingué de l'être en acte[5]. Mais on n'a

[1] *Ibid.* 191 b, 17-25.

[2] *De gen. et corr.* I, 3, 317 b, 23 : εἰ γάρ τι γίνεται, δῆλον ὡς ἔσται δυνάμει τις οὐσία, ἐντελεχείᾳ δ'οὔ, ἐξ ἧς ἡ γένεσις ἔσται.

[3] τὸ δυνάμει ὄν — τὸ ἐντελεχείᾳ ὄν, τὸ ἐνεργείᾳ ὄν. Cf. *Met.* V, 7, 1017 b, 1 ; VI, 2, 1026 b, 1 ; IX, 1, 1045 b, 33 ; XIV, 2, 1089 a, 28 ; *De an.* I, 1, 402 a, 26 *et saep.* (*Ind. Ar.*, p. 207 b, 28 sqq.).

[4] *Met.* XII, 2, 1069 b, 15 : ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.

[5] *Met.* XII, 2, 1069 b, 20-24.

pas vu qu'on était ainsi sur la voie conduisant à l'explication du devenir. En effet, la distinction entre la puissance et l'acte permet de résoudre aisément la difficulté devant laquelle la spéculation était arrêtée. A ceux qui prétendent que le devenir est impossible, attendu qu'il ne peut avoir son origine ni dans l'être ni dans le non-être, on peut faire une seconde réponse, non moins satisfaisante que la première[1]. Si vous aboutissez, peut-on leur dire, au dilemme que vous proposez à notre admiration, c'est parce que vous ne faites pas les distinctions nécessaires. Faute de reconnaître la diversité des catégories, on se condamnait à ne pouvoir expliquer le rapport entre l'attribut et le sujet. De même, vous ne réussissez pas à expliquer le devenir, parce que vous confondez l'être en puissance avec l'être en acte. Vous avez tort d'opposer brutalement l'être au non-être, le non-être à l'être. Le terme qui est à l'origine du devenir n'est ni l'être, ni le non-être, tout en étant à la fois l'être et le non-être : au point de vue de la puissance, c'est un être; au point de vue de l'acte, c'est un non-être[2].

[1] Cf. *Phys.* I, 8, 191 b, 27 (ce passage renvoie au livre IX de la *Métaphysique*) ; 191 a, 23 ; *Met.* XII, 2, 1069 b, 18 : Simplicius *Phys.*, p. 236, 15 Diels ; Alex. *Quaest.* I, 24, p. 37, 24 Bruns.

[2] *Met.* XII, 2, 1069 b, 19 : ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. IV, 5, 1009 a, 32 : *De gen. et corr.* I, 3, 317 b, 15.

Or l'être en puissance n'est autre que la matière. Comparée à la détermination qu'elle reçoit, la matière est la possibilité de cette détermination. Car il ne suffit pas de dire que la matière est, en un sens, à la fois être et non-être. Il faut dire encore que l'être du sujet et le non-être de la privation se combinent de telle sorte qu'ils constituent ensemble la possibilité de l'être actuellement réalisé. Le processus par lequel la matière passe de l'indétermination à la détermination est le processus intermédiaire entre l'être en puissance et l'être en acte. La matière est l'être en puissance ; la détermination que reçoit la matière est l'être en acte[1].

Mais une difficulté se présente ici. La notion de matière, approfondie, ne suppose-t-elle pas un principe entièrement indéterminé — un principe qui se réduise tout entier à la privation de la détermination et soit incapable de représenter l'être en puissance ?

En effet, la notion vulgaire de la matière, à laquelle Aristote s'attache ordinairement, ne saurait avoir qu'une signification provisoire. Cette matière, en tant que distincte de la privation qui l'affecte, est elle-même déterminée et suppose une matière

[1] *De an.* II, 1, 412 a. 9 : ἔστι δὴ ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ'εἶδος ἐντελέχεια. 2, 414 a. 16 ; *Met.* VIII, 6, 1045 a. 23 ; IX, 8, 1050 b. 2, 27 ; XII, 5, 1071 a. 8-10 *et saep.* (*Ind. Ar.*, p. 785 a. 51 ; 219 a. 25).

antérieure. L'airain est la matière de la statue, l'argent est la matière de la coupe[1]. Mais l'airain et l'argent ont eux-mêmes pour matière certains corps élémentaires. Dès lors, la notion de matière, n'a plus qu'une valeur relative. Aristote le reconnaît : suivant le point de vue auquel on se place, une même chose apparaît tantôt comme matière, tantôt comme possédant une détermination elle-même réalisée dans une matière[2].

Cependant la régression ne se poursuit pas à l'infini. Assurément nous ne rencontrons jamais une chose qui soit la pure indétermination. Tout ce qui existe est déterminé. Le terme inférieur de la série des êtres est représenté par les corps élémentaires : la terre, l'eau, l'air, le feu. Ces corps ne laissent pas de posséder une détermination.

[1] Ce sont là les exemples qu'Aristote, énumérant les quatre ordres de cause, donne de la cause matérielle. Cf. *Met.* V, 2, 1013 a, 25 ; *Phys.* II, 3, 194 b, 25.

[2] D'où les expressions de πρώτη ὕλη, pour désigner la matière la plus éloignée par rapport à telle forme (les corps élémentaires sont la πρώτη ὕλη de la statue), et ἐσχάτη (τελευταία, οἰκεία, ἴδιος) ὕλη, pour désigner la matière immédiate de la forme considérée (l'airain est l'ἐσχάτη ὕλη de la statue). Cf. *Met.* IX, 7, 1049 a, 25. — VIII, 6, 1045 b, 18. — XII, 3, 1070 a, 20. — VIII, 4, 1044 a, 17-18 ; *Meteor.* IV, 2, 379 b, 20 ; *De an.* II, 2, 414 a, 26. — *Met.* VIII, 4, 1044 b, 2-3. — A noter que les expressions πρώτη ὕλη et ἐσχάτη ὕλη sont prises quelquefois dans le sens contraire au sens indiqué. C'est là le cas dans un des passages précédemment cités, où πρώτη ὕλη est synonyme d'οἰκεία ὕλη (*Met.* VIII, 4, 1044 a, 18 ; cf. V, 5, 1015 a, 7 ; XII, 2, 1069 b, 35-36). — Sur le caractère relatif des notions de forme et de matière, d'acte et de puissance, v. *Met.* XII, 4, 1070 a, 31 sqq. ; 5, 1071 a, 4, 24.

Mais cette détermination est réalisée dans une matière qui est la complète indétermination. La matière première, il est vrai, n'existe pas à part de la détermination qui en fait un des quatre éléments. Les éléments naissent les uns des autres par une génération circulaire. Mais cela même implique le sujet indéterminé qui reçoit indifféremment les qualités contraires. C'est donc la matière première qu'il faut mettre à l'origine de toute espèce de devenir. Et c'est elle, complètement indéterminée, que l'on doit considérer, si l'on veut opposer véritablement la matière à la détermination réalisée dans la matière [1].

En fait, nous voyons Aristote revendiquer pour la matière la complète indétermination. La matière est ce qui n'est en soi déterminé d'aucune façon, ce qui n'est déterminé ni quant à l'être en tant qu'être, ni quant à l'être compris dans les catégo-

[1] *De gen. et corr.* II, 1, 329 a, 24 : *ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα.* (L'ἐναντίωσις dont on parle ici et plus haut (329 a, 10-11) et que l'on peut rapprocher des διαφοραί mentionnées *De an.* II, 11, 423 b, 27 désigne les couples de qualités contraires qui constituent les éléments ; v. *De gen. et corr.* II, 2 et 3). Cf. I, 5, 320 b, 16 ; *De coelo* III, 6, 305 a, 22 sqq. ; IV, 5, 312 a, 31 ; *Met.* I, 8, 988 b, 22 ; VIII, 4, 1044 a, 16 ; Simplicius *Phys.*, p. 228, 30 Diels. — Sur la génération circulaire des éléments, v. *De coelo* III, 6 ; *De gen. et corr.* II, 4. — Ce fait que la matière première n'existe jamais séparément de la forme qu'elle revêt permet à Alexandre de dire que la matière n'est pas véritablement le sujet ou le substrat (ὑποκείμενον) de la forme ; car un

ries secondaires [1]. Quand on cherche à définir la matière, on ne peut s'exprimer que par négation [2]. Et l'on ne peut même dire qu'elle soit, autrement que par accident, négation de ceci plutôt que de cela [3]. La matière échappe donc aux prises de la science [4]. Elle se dérobe même à la perception sensible [5]. Platon disait qu'on ne peut la saisir que par une sorte de raisonnement bâtard. De même, Aristote déclare qu'on ne peut la concevoir que de façon détournée, par le moyen de l'analogie [6].

Aristote, cependant, conserve à la matière pre-

substrat est une chose qui peut exister indépendamment de ce dont elle est substrat (*Quaest.* I, ch. 8 et 17 ; cf. Hicks *De an.*, 1907, p. 310).

[1] *Met.* VII, 3, 1029 a, 20 : λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Cf. V, 8, 1017 b, 23-25 ; VII, 3, 1029 a, 26-30 ; *Phys.* I, 7, 191 a, 13-14 ; *De an.* II, 1, 412 a, 7. — La matière est appelée ἀόριστον (*Met.* IV, 4, 1007 b, 29 ; VII, 11, 1037 a, 27 ; IX, 7, 1049 b, 2 ; XIII, 10, 1087 a, 17 ; *Phys.* IV, 2, 209 b, 9 ; *De gen. an.* IV, 10, 778 a, 6), ἄμορφον (*Phys.* I, 7, 191 a, 10), ἀειδὲς καὶ ἄμορφον (*De coelo* III, 8, 306 b, 17 ; cf. *Phys.* III, 6, 207 a, 26), ἄπειρον (*Phys.* III, 6, 207 a, 26 ; 7, 207 b, 35). — Sur le passage de la *Métaphysique* (XII, 3, 1070 a, 10) où la matière est appelée τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι, v. Bæumker *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890), p. 231, note 2.

[2] *Met.* X, 8, 1058 a, 23 : ἡ γὰρ ὕλη ἀποφάσει δηλοῦται.

[3] *Met.* VII, 3, 1029 a, 25.

[4] *Met.* VII, 10, 1036 a, 8 : ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. *Phys.* III, 6, 207 a, 25.

[5] *De coelo* II, 5, 332 a, 35 : ἡ γὰρ ὕλη... ἀναίσθητος οὖσα... Cf. *De gen. et corr.* II, 1, 329 a, 33.

[6] *Phys.* I, 7, 191 a, 8 : ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Alex. *Quaest.* I, 1, p. 4, 9 Bruns : ἡ γὰρ ὕλη, οὐδὲν οὖσα τῶν ὄντων ἐνεργείᾳ, κατ' ἀναλογίαν ἐστὶν νοητή, καὶ ὥς ὁ Πλάτων φησὶ νόθῳ λογισμῷ. Cf. *Met.* VII, 10, 1035 a, 8 : τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.

mière le caractère d'être en puissance. Sans doute il est difficile de distinguer nettement, dans ce terme complètement indéterminé, le sujet de la privation[1]. Il peut sembler que la matière première n'est pas autre chose que la privation de la détermination. Mais cette matière reste le sujet commun à toutes les choses[2]. Et, quelle que soit l'indétermination affectant un tel sujet, la distinction s'impose entre l'indétermination même et ce qui est indéterminé. La matière n'est donc pas l'absolue indétermination. Ce que son caractère de sujet peut comporter d'être suffit à faire de son indétermination la puissance de la détermination. Elle est la complète indétermination. Mais elle est aussi la possibilité de toute détermination. La matière première n'est pas le non-être absolu : elle est le ne-pas-être-encore. Sa non-existence relève de l'acte seul. Au point de vue de la puissance, elle existe positivement[3].

[1] Cf. Alex. *Quaest.* II, 7 : τί ἔσται ἡ ὕλη, εἰ παρὰ μὲν τῆς στερήσεως ἔχει τὸ ἄποιος εἶναι καὶ ἀσχημάτιστος, παρὰ δὲ τοῦ εἴδους τὸ πεποιῶσθαι καὶ ἐσχηματίσθαι.

[2] Dans un passage du *De coelo* (III, 8, 306 b, 19), Aristote appelle la matière τὸ πανδεχές, en faisant observer que c'est là une expression employée par Platon dans le *Timée*. Cf. *De gen. et corr.* II, 1, 329 a, 13-15. On trouve d'ailleurs plusieurs fois chez Aristote l'expression τὸ δεκτικόν : cf. *De gen. et corr.* I, 4, 320 a, 3 ; 10, 328 b, 11 ; *De an.* II, 2, 414 a, 10 ; *Met.* X, 4, 1055 a, 29. Dans un passage de la *Physique* (III, 6, 207 a, 19), la matière est appelée τὸ πάντα περιέχον καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχον.

[3] *Met.* VIII, 1, 1042 a, 27 : ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι. Cf. *De gen. et corr.* II, 1, 329 a, 33.

Ainsi, de quelque façon qu'on la considère, la matière ne se confond pas avec le non-être absolu. De quelque façon qu'on la considère, la matière est l'être en puissance. C'est donc bien la notion de matière qui résout définitivement le problème du devenir. Pour expliquer la production des choses, on doit admettre un principe qui ne soit, absolument, ni l'être ni le non-être, un principe qui ne soit rien d'actuellement réalisé, bien qu'étant la possibilité de toute réalité. Ce principe est la matière[1]. La matière est un élément constitutif de la réalité sujette au devenir[2].

[1] La théorie thomiste de la cause efficiente tirant les choses du néant va précisément à l'encontre des efforts d'Aristote pour mettre à l'origine du devenir un principe qui ne soit pas le non-être absolu. On est donc étonné de lire, dans un ouvrage récent, que la scolastique, en admettant la théorie du devenir *ex nihilo*, est « plus péripatéticienne qu'Aristote ». Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* (2me éd., 1905), p. 350.

[2] *Met.* VII, 7, 1032 a, 20 : ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα... ἔχει ὕλην. XII, 2, 1069 b, 24 : πάντα δ'ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει *et saep.* Quelque étroite que soit la relation entre les notions de matière et de devenir, nous ne pouvons admettre l'interprétation de Rivaud, d'après laquelle « le mot ὕλη désigne, pour Aristote, le devenir sous toutes ses formes » (Cf. Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 1906, p. 373 et *passim* : l'ouvrage tout entier vise à démontrer que la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'aux Stoïciens, n'a pas distingué la notion de matière de la notion de devenir). Selon Aristote, la matière est un élément de l'être sujet au devenir : elle n'est pas le devenir. Alors même qu'il identifie la forme avec l'essence, Aristote n'identifie pas la matière avec le devenir. Cf. *Met.* VII, 9, 1034 b, 10 : γίγνεται γὰρ ὥσπερ ἡ χαλκῆ σφαῖρα, ἀλλ' οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός, καὶ ἐπὶ χαλκοῦ, εἰ γίγνεται (ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην...).

II

Mais un deuxième élément, plus important encore que la matière, est nécessaire. La matière ne suffit pas à constituer la réalité. Elle est seulement le point de départ du devenir qui conduit à la réalité. Elle est l'être en puissance. Or le devenir aboutit à l'être en acte. Et c'est à ce titre que le devenir nous intéresse. Car, si nous étudions le devenir, c'est pour connaître la réalité que le devenir produit.

Que cette réalité soit autre que la matière, cela est bien évident. On ne doit pas se laisser abuser par le fait que la matière et la réalité sont toutes deux qualifiées de « substance ». La matière est substance par rapport à la détermination qui fera d'elle une réalité. La réalité est substance par rapport aux déterminations comprises dans les catégories secondaires : mais elle possède elle-même une détermination [1]. La distinction qu'on établit entre l'être et la qualité n'implique pas qu'on réduise l'être à l'indétermination. La qualité que renferme la catégorie de qualité n'est pas la seule qualité. Il y a une qualité propre à l'être en tant

[1] *Met.* VII, 1, 1028 a, 26 : ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον · τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία.

qu'être[1]. L'être en tant qu'être possède une détermination[2]. C'est par là qu'il tombe sous la prise de la connaissance, qu'il est fait intelligible. Or cette détermination ne vient pas de la matière, car la matière est l'indétermination. La matière est donc incapable de constituer la réalité[3]. Ce qui existe réellement, ce n'est pas la matière : c'est la chose concrète, le composé de la matière et de la détermination[4]. Et, dans ce composé, la détermination est plus importante que la matière[5]. Car c'est la détermination qui constitue véritablement la réalité[6]. Voilà ce qu'oublient tous ceux

[1] *Cat.* 5, 3 b, 10-23 *praes.* 3 b, 19 : τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει · ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. *Phys.* V, 2, 226 a, 26-27 ; Alex. *Met.*, p. 399, 6 Hayduck : ἡ γὰρ διαφορὰ ἡ τῆς οὐσίας εἴη ἂν ἡ ἐν οὐσίᾳ ποιότης. Simplicius *Phys.*, p. 862, 7 Diels. Cf. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre* (1846), p. 55 sqq.

[2] *Cat.* 5, 3 b, 10 : πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. *Met.* III, 6, 1003 a, 9 : ἡ δ'οὐσία τόδε τι. VII, 3, 1029 a, 28 : τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ *et saep.*

[3] *Met.* VII, 3, 1029 a, 26-30.

[4] La chose concrète est appelée τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία (*Met.* VII, 3, 1029 a, 29), ἡ σύνθετος οὐσία, τὸ σύνθετον (*Met.* VIII, 3, 1043 a, 30 ; VII, 17, 1041 b, 11 ; *De an.* II, 1, 412 a, 16), ἡ σύνολος (συνόλη) οὐσία, τὸ σύνολον (*Met.* VII, 11, 1037 a, 25-26, 30, où le σύνοδος de Bekker est manifestement incorrect, 32 ; cf. 10, 1036 a, 2 ; 15, 1039 b, 20 ; *De part. an.* I, 1, 640 b, 26). La définition du σύνολον est donnée *Met.* III, 1, 995 b, 35 : λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης. Cf. 4, 999 a, 32-33. Notons encore l'expression τὸ συνειλημμένον τῇ ὕλῃ (*Met.* VII, 11, 1037 b, 5 ; cf. 10, 1035 a, 25).

[5] *Met.* VII, 3, 1029 a, 5 : τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν. Cf. *ibid.* 1029 a, 29.

[6] *Met.* VII, 11, 1037 a, 29 : ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία. — Certains passages opposent οὐσία, dans le sens de εἶδος, à ὕλη (*Ind. Ar.*, p. 545 a, 44).

qui réduisent une chose aux éléments matériels dont cette chose est faite : ils ne voient pas que ces éléments subsistent après que la chose elle-même a été détruite [1].

Ainsi la réalité, qui est l'aboutissement du devenir, comporte, outre la matière, un principe de détermination. . . . .

Quel est ce deuxième principe ?

Dira-t-on que nous l'avons déjà posé quand nous avons parlé des termes contraires que la matière reçoit alternativement ? Mais aucun de ces termes, pris en lui-même, n'est capable d'assurer à l'être une détermination qui mette fin au devenir. Car une chose affectée de telle ou telle détermination représente la puissance de la détermination contraire. Quel que soit donc celui des termes contraires que nous supposions réalisé, nous affirmons la possibilité d'un changement qui ramènera le contraire opposé. Ainsi la réalité stable n'est jamais constituée : mais la possibilité reste incessamment ouverte d'un devenir perpétuel [2].

[1] *Met.* VII, 17, 1041 b, 11 sqq. Cf. *De part. an.* I, 1, 640 b, 22 sqq. ; 642 a, 17 sqq.

[2] *De gen et corr.* II, 7, 334 b, 21-24. — On trouve ainsi chez Aristote l'équivalent de la division tripartite proposée par le *Timée* (52, d) : ὄν, χώρα, γένεσις. La matière s'oppose à l'être positif et comme l'endroit où la détermination se réalise et comme le théâtre du devenir incessant entre les termes contraires. C'est sans doute à ce dernier titre que la matière est appelée ἀρρύθμιστος : v. *Phys.*

Cependant les contraires que la matière reçoit alternativement peuvent se combiner ensemble de telle façon qu'ils se neutralisent mutuellement. Quand les contraires se confondent en un moyen terme, en un « milieu », l'être stable succède à l'être en devenir. Car l'être, tel qu'il est constitué par une détermination intermédiaire entre deux contraires, ne représente plus la possibilité de l'un des contraires. Toute virtualité disparaît, et, par là même, toute occasion de changement[1].

Aristote reprend ainsi, comme l'avait fait Platon, les traces des Pythagoriciens. L'inintelligible, c'est l'illimité, l'infini[2]. La matière première, qu'on la considère en elle-même ou dans le devenir dont elle est le théâtre, est l'infini[3]. Pour que l'être devienne intelligible, il faut qu'une délimitation intervienne. Le « milieu » est précisément la « limite » qui restreint l'illimitation primitive[4]. Il implique la mesure, la proportion,

I, 7, 190 b, 25 (d'après la correction de Bonitz, adoptée par Prantl dans son édition de 1879) ; II, 1, 193 a, 11 ; cf. *De coelo* III, 8, 306 b, 18 ; Alex. *Quaest.* I, 10, p. 21, 2 Bruns.

[1] *De gen. et corr.* II, 7, 334 b, 2-30 ; cf. *De gen. an.* IV, 2, 767 a, 16-23

[2] *Phys.* I, 4, 187 b, 7 : τὸ μὲν ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον. III, 6, 207 a, 25 ; *An. post.* I, 24, 86 a, 5-6 ; *Met.* II, 2, 994 b, 22 ; III, 4, 999 a, 27 ; *Rhet.* I, 2, 1356 b, 31-32 ; III, 8, 1408 b, 27-28 ; 9, 1409 a, 31.

[3] *Phys.* III, 6, 207 a, 25-26.

[4] *De coelo* II, 13, 293 b, 12 : τὸ μὲν γὰρ ὁριζόμενον τὸ μέσον, τὸ δ'ὁρίζον τὸ πέρας.

par laquelle l'être est soumis à la prise de la connaissance[1].

Mais le milieu, ou la proportion, qui intervient entre les termes contraires ne saurait être le principe que nous cherchons. La sorte de devenir à laquelle il met fin n'est pas celle qui aboutit à la constitution de l'être en tant qu'être.

Aristote, en effet, distingue deux sortes de devenir : le devenir selon l'être en tant qu'être et le devenir selon les catégories subordonnées. Il y a, d'une part, la génération — et son contraire la destruction — qui est le devenir selon l'être en tant qu'être, d'autre part, l'altération, l'accroissement et la translation, qui représentent le devenir selon la qualité, la quantité et le lieu. Aristote veut qu'on réserve pour ces dernières sortes de devenir l'appellation de « mouvement ». Il désigne la génération par le terme plus large de « changement ». La génération se distingue du mouvement proprement dit en ce qu'elle est inter-

[1] Sur le rapport entre μέσον et λόγος, cf. *De gen. et corr.* II, 7, 334 b, 15 avec *ibid.* 334 b, 13, 27, 29 ; v. encore *De gen. an.* IV, 2, 767 a, 17, 19 : τὸν τοῦ μέσου λόγον. Pour l'emploi, dans le même sens, du mot συμμετρία, v. *ibid.* 767 a, 16, 23 ; cf. *De part. an.* II, 7, 652 b, 18 : ἵνα τυγχάνῃ τοῦ μετρίου καὶ τοῦ μέσου (τὴν γὰρ οὐσίαν ἔχει τοῦτο καὶ τὸν λόγον...). — On sait quelle importance la théorie aristotélicienne du syllogisme attache à la notion de milieu (cf. *An. pr.* I, 31, 46 a, 40 ; II, 19, 66 a, 28 ; *An. post.* I, 11, 77 a, 8). Aristote va jusqu'à dire que toutes les questions se ramènent à chercher ou s'il y a un milieu ou ce qu'est le milieu (*An. post.* II, 2, 90 a, 5).

médiaire, non pas entre l'être et l'être, mais entre l'être et le non-être [1]. — Voici comment il faut l'entendre. Toute espèce de devenir est intermédiaire entre deux termes contraires. Lorsqu'il s'agit du mouvement proprement dit, chacun de ces termes est une détermination positive. Ainsi l'altération est intermédiaire entre le noir et le blanc, entre le froid et le chaud. C'est d'une manière toute relative que l'une de ces déterminations est appelée l'absence, ou la privation, de l'autre [2]. Mais il n'en est pas de même pour la génération.

[1] Les quatre espèces du devenir : κατ' οὐσίαν (γένεσις καὶ φθορά), κατὰ τὸ ποιόν (ἀλλοίωσις), κατὰ τὸ ποσόν (αὔξησις καὶ φθίσις), κατὰ τὸ ποῦ (φορά), sont énumérées *Met.* XII, 2, 1069 b, 9-13 ; VIII, 1, 1042 a, 34 b, 2 : *De gen. et corr.* I, 4, 319 b, 30-320 a, 2. — Sur le rapport du mouvement avec les diverses catégories, cf. Simplicius *Phys.* p. 860, 7 sqq. Diels. — Sur la distinction entre la γένεσις, à laquelle convient l'appellation générale de μεταβολή, et la κίνησις pp. dite, cf. *Phys.* V, 1, 224 b, 35 sqq. ; 5, 229 a, 31 sqq. Les textes énumérant les trois espèces de la κίνησις sont cités par Bonitz *Ind. Ar.*, p. 391 b, 34. Aristote est d'ailleurs fort loin d'observer toujours la distinction qu'il propose entre les notions de κίνησις et de μεταβολή (cf. *Ind. Ar.*, p. 459 b, 22 sqq.). La γένεσις est souvent qualifiée de κίνησις (*Phys.* III, 1, 201 a, 11-14 ; *De gen. et corr.* I, 2, 315 a, 26-28 ; *De mot. an.* 5, 700 a, 29-31. Le passage *Cat.* 14, 15 a, 13 est d'une authenticité suspecte).

[2] Aristote entend ordinairement par στέρησις l'une de deux déterminations contraires entre elles : *noir* par opposition à *blanc*, *froid* par opposition à *chaud* (*Phys.* III, 1, 201 a, 5 ; *De gen. et corr.* I, 3, 318 b, 16 ; cf. *Met.* IV, 2, 1004 b, 27 ; *Phys.* III, 2, 201 b, 25-26). Entendue en ce sens, la privation est une sorte de détermination (*Phys.* II, 1, 193 b, 19 : καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν. *Met.* V, 12, 1019 b, 7 ; cf. XII, 5, 1071 a, 8-10), laquelle, comparée à la détermination contraire, paraît entachée d'indétermination (*De gen. et corr.* I, 3, 318 b, 14-17 ; *De coelo* II, 3, 286 a, 25).

En effet, la catégorie de l'être en tant qu'être, n'admettant pas l'opposition de déterminations contraires, n'admet pas le mouvement proprement dit[1]. Le devenir selon l'être en tant qu'être est intermédiaire entre l'indétermination et la détermination, entre l'être et le non-être. Il ne s'agit pas, bien entendu, du non-être absolu. Admettre qu'une chose provienne du non-être absolu, ce serait retomber dans la difficulté signalée par les anciens philosophes. En affirmant que la génération est un passage du non-être à l'être, on veut dire que la détermination acquise par la matière s'oppose à l'indétermination primitive de telle sorte qu'elle constitue une « chose », une réalité substantielle, qui n'existait pas auparavant. Alors que le mouvement proprement dit n'apporte qu'une modification qualitative ou quantitative ou locale, la génération produit la réalité que ces modifications supposent comme leur condition nécessaire[2].

[1] *Phys.* V, 2, 225 b, 10 (cf. *Cat.* 5, 3 b, 24) ; 226 a, 23-26.

[2] Les textes mentionnant une sorte de devenir qui ne suppose pas la persistance d'un sujet (cf. *Phys.* V, 1, 225 a, 9) doivent être interprétés dans le sens que nous avons indiqué. Aristote reconnaît d'ailleurs que la γένεσις, bien qu'étant un passage du non-être à l'être, suppose nécessairement un sujet (*Met.* VIII, 1, 1042 b, 1-3 ; *De gen. et corr.* I, 6, 320 a, 2 ; *Phys.* I, 7, 190 a, 31-b, 10). — Contre la théorie admettant que quelque chose puisse provenir du non-être absolu ou se résoudre dans le non-être absolu, v. *De gen. et corr.* I, 3 (cf. Hamelin *Phys. II.* 1907, p. 57). Nous avons dit que, selon Aristote, les éléments naissent les uns des autres par une génération circulaire (*De coelo* III, 6 ; *De gen. et corr.* II, 4).

Il est donc évident que la notion de milieu ne s'applique pas au devenir selon l'être en tant qu'être. Car le milieu suppose les déterminations contraires entre lesquelles il intervient. Or le devenir selon l'être en tant qu'être n'est pas un passage d'une détermination à la détermination contraire. On ne saurait donc prétendre qu'il a son terme dans une proportion où les déterminations contraires se neutraliseraient mutuellement.

Mais l'objet de notre étude, c'est l'être en tant qu'être. Le devenir qu'il nous faut considérer est donc le devenir selon l'être en tant qu'être. En conséquence, puisque la notion de milieu ne s'applique pas au devenir entendu de cette manière, nous chercherons un autre principe, capable d'apporter à la matière une détermination telle qu'elle mette fin au devenir et constitue la réalité[1].

Pour déterminer ce principe nouveau, il convient de dire avec plus de précision quelle est la réalité dont on étudie la génération. Remarquons d'abord qu'en parlant de réalité, d'être en tant qu'être,

[1] Aristote, qui a écrit un ouvrage entier περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, a soin de marquer que les notions servant à l'explication du devenir doivent s'appliquer essentiellement au devenir selon l'être en tant qu'être. Ainsi la matière par excellence est la matière qui est à l'origine de la génération. Cf. *De gen. et corr.* I, 4, 320 a, 3 : ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν.

on n'entend pas affirmer qu'il existe un seul être, une réalité unique. L'être n'est qu'une abstraction. Il existe des êtres. Aristote, comme Platon, donne tort à Parménide[1]. Mais cette réalité multiple, Aristote la conçoit tout autrement que Platon. Continuant Socrate et les Pythagoriciens, Platon considérait de préférence les choses d'ordre moral et d'ordre mathématique. Aristote, qui appartient à une famille de médecins, retourne à la « physiologie » des Ioniens. La réalité qu'il veut étudier est représentée par les êtres naturels, les êtres vivants : animaux et plantes, auxquels on peut adjoindre les corps élémentaires[2]. Aussi bien ne fait-il pas grand cas des mathématiques, car la vie n'est pas réglée par les nombres et les figures qu'étudie le géomètre[3]. En fait, la liste seule des ouvrages d'Aristote montre bien quel intérêt prépondérant avait pour lui l'étude des êtres vivants. Ces êtres sont la réalité dont il veut expliquer la

[1] La doctrine de Parménide est longuement réfutée dans les premiers chapitres de la *Physique* (à partir de 184 b. 25).

[2] *Met.* VII, 2, 1028 b, 9 : τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ... οὐσίας εἶναι φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον. Cf. VII, 7, 1032 a, 18-19 ; VIII, 1, 1042 a, 6-10 ; *Cat.* 4, 1 b, 27 ; *De coelo* III, 1, 298 a, 29-32 ; *De an.* II, 1, 412 a, 11. — L'énumération des êtres naturels se confond avec celle des réalités. Cf. *Phys.* II, 1, 192 b, 9 : φύσει μὲν τά τε ζῷα... καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ.

[3] *Met.* II, 3, 995 a, 16 : οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος (*int.* ὁ μαθηματικός). Cf. I, 9, 992 a, 32.

production. Lorsqu'il s'agit des corps élémentaires, la notion de « milieu » suffit à l'explication. Car ces corps sont constitués par une proportion intervenant entre les déterminations contraires que revêt la matière, proportion fixant le devenir engendré par l'opposition des contraires[1]. Mais il n'en va plus de même pour les êtres proprement qualifiés de vivants, qui marquent un degré supérieur de la réalité. Tandis que le devenir aboutissant à la constitution des corps élémentaires n'est qu'une sorte de changement qualitatif, le devenir aboutissant à la constitution des animaux et des plantes est véritablement le devenir selon l'être en tant qu'être. C'est ici qu'intervient le nouveau principe de la détermination.

Ce principe, Aristote le dégage en comparant les êtres naturels aux choses artificielles. Aristote admet que la nature, c'est-à-dire le principe qui constitue les êtres naturels, procède à la manière de l'art. Ou plutôt, il admet que l'art procède à la manière de la nature, l'art n'étant jamais qu'une

[1] Sur les couples de qualités contraires qui constituent les éléments, v. *De gen. et corr.* II, 2 et 3. Le milieu qui intervient entre ces qualités contraires est mentionné *ibid.* II, 7, 334 b, 25-27 (v. tout le contexte). Ce passage montre que certaines parties des êtres vivants résultent aussi d'une proportion intervenant entre les déterminations contraires. Il ne s'agit, bien entendu, que des ὁμοιομερῆ. — Aristote critique la conception purement mathématique que Platon s'est faite de la formation des éléments. Cf. *De coelo* III, 1, 299 b, 31 sqq.

imitation de la nature[1]. Or, comment l'art procède-t-il ? Il réalise la forme dans la matière : le sculpteur produit une statue en réalisant dans l'airain la forme qu'il a conçue. Il en est dans le domaine de la nature comme dans celui de l'art. La production des choses a lieu par la réalisation d'une forme dans une matière. De même que la statue existe par la forme qu'a revêtue l'airain, de même l'animal existe par la forme qu'ont revêtue la chair et les os[2].

La forme, telle est donc la détermination qui s'oppose à la matière. Si la matière est l'être en puissance, l'être en acte est la forme réalisée dans la matière. C'est la forme qui met un terme au devenir et confère à l'être ce qu'il peut avoir de stable et de permanent. C'est par elle que les choses tombent sous la prise de la connais-

[1] *Phys.* II, 2, 194 a, 21 : *ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν*. 8, 199 a, 15-17 ; *Meteor.* IV, 3, 381 b, 6.

[2] L'analogie entre les conditions de la chose artificielle conditions représentées par la forme et la matière — et les conditions de la réalité est indiquée très nettement dans le passage suivant : *ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη* (*int.* *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις* 191 a, 8 *i. e.* *ἡ ὕλη*) *πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν* (*Phys.* I, 7, 191 a, 8). Cf. Bæumker *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890), p. 252, note 3. — Citons encore ce texte, qui montre clairement que les êtres naturels sont considérés par Aristote comme une forme réalisée dans une matière : *τὸ δ' ἅπαν ἤδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης* (*Met.* VII, 8, 1034 a, 5).

sance. C'est elle qui constitue véritablement la réalité[1].

Ce résultat marque bien la différence qui sépare Aristote de Platon. Dans sa tentative d'expliquer le monde sensible, Platon avait fait appel à la notion de forme, comme à celle de limite, ou de milieu. Mais la forme, qui se réduisait d'ailleurs à la figure géométrique, n'était que l'image changeante de l'idée éternelle. Aristote, cherchant le réel dans le monde sensible, voit dans la forme le véritable principe de la détermination. Ce qui, dans le *Timée*, n'était qu'un reflet de l'être devient l'être lui-même.

III

Notre étude aboutit donc au résultat suivant : les éléments de la réalité sont la forme et la matière[2].

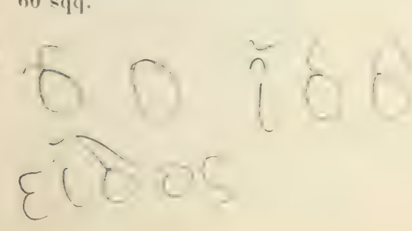
[1] Le terme εἶδος, par lequel Aristote désigne le principe de détermination qu'il oppose à la matière, signifie la *forme (externa figura ac species — Ind. Ar.*, p. 217b, 58). Il est synonyme de μορφή. Cf. *De an.* II, 1, 412 a, 6 : λέγομεν δή γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι (v. la note de Hicks *De an.*, 1907, p. 306). *Met.* VII, 8, 1033 b, 5 : φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν... Pour l'énumération des passages très nombreux où les deux termes sont employés comme synonymes, v. *Ind. Ar.*, p. 219 a, 12 sqq. ; 474 a, 28 sqq. ; cf. Waitz *Org.* II (1846), p. 404.

[2] Certains textes, distinguant la στέρησις de l'ὕλη, énumèrent trois principes. Cf. *Met.* XII, 4, 1070 b, 18 : ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ

Nous avons le droit de formuler ainsi notre conclusion. Car la forme et la matière sont bien présentées, en un sens, par Aristote comme les éléments constitutifs de la réalité.

Aristote admet, en effet, que l'indétermination de la matière première persiste dans les choses composées de forme et de matière. La forme — sauf une exception sur laquelle nous reviendrons — est impuissante à maîtriser complètement l'indétermination matérielle. Comportant de la matière en même temps que de la forme, les choses comportent de l'indétermination en même temps que de la détermination, du non-être en même temps que de l'être. La forme seule existe positivement. Mais la forme est plus ou moins achevée. Cet inachèvement exprime la matière. Les choses sont disposées en une hiérarchie, selon le plus ou moins de restriction que la matière impose à la forme. Plus on descend vers les termes inférieurs de la série, plus l'être diminue et le non-être augmente, plus la forme s'atténue devant la prépondérance de la matière. A mesure, au contraire, qu'on s'élève, à mesure l'être l'emporte sur le non-

εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. 2, 1069 b. 33-35. Mais Aristote entend ordinairement par ὕλη le tout numériquement un (cf. *Phys.* I, 7, 190 b. 17 sqq.) que constituent ensemble l'ὑποκείμενον et la στέρησις. En conséquence, il ne cite ordinairement que deux principes : l'εἶδος et l'ὕλη (ou ὑποκείμενον). V. *Ind. Ar.*, p. 218 b. 60 sqq.



être, à mesure la matière s'efface et la forme apparaît dans sa pureté [1].

Or, si l'on considère l'indétermination de la matière première en tant qu'elle persiste dans les choses composées de forme et de matière, la matière s'oppose absolument à la forme comme l'élément d'indétermination à l'élément de détermination. De ce point de vue, la matière n'est plus l'être en puissance. En effet, ce qui représente l'être en puissance, c'est la chose concrète, le composé de détermination et d'indétermination. La notion de puissance comporte un élément positif en même temps qu'un élément négatif. Si la matière première est encore considérée comme l'être en puissance, c'est parce qu'on l'assimile à une « chose » ; c'est parce qu'en elle le sujet est encore distingué de la privation qui l'affecte. Mais cette conception ne s'applique plus à la matière entendue comme l'indétermination qui subsiste dans les choses formées aux dépens de la matière première. De ce point de vue, la matière se réduit à la privation de la forme. Ainsi la matière s'oppose partout à la forme comme l'indétermination à la détermination. Car il y a de l'indétermination,

[1] La conception de la matière comme un principe négatif intervenant plus ou moins selon la proportion dans laquelle les choses participent de l'intelligible est bien exprimée dans cette phrase de la *Météorologie* (IV, 12, 390a, 3) : τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα ἥκιστον ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.

non pas seulement dans les choses où l'indétermination s'accompagne d'une détermination telle que l'être concret est la puissance d'un être supérieur en détermination, mais, de façon générale, dans toutes les choses, parce que dans toutes subsiste, plus ou moins accentué, un manque d'être, une restriction de l'intelligible.



On doit reconnaître pourtant que tel n'est pas le point de vue auquel Aristote se place ordinairement. S'attachant au problème du devenir, Aristote pose la forme et la matière, non pas comme les éléments, mais comme les moments de la réalité. Il réalise l'être avant les éléments de l'être. La forme et la matière représentent l'être à deux états différents. La matière est l'être à l'état de puissance; la forme est l'être à l'état d'acte. C'est de ce point de vue qu'Aristote affirme l'unité du composé de forme et de matière. Cette unité, pour lui, n'est pas en question. Car les termes qui la constituent ne sont pas hétérogènes. La matière n'est pas autre chose que la forme en puissance. Et la forme n'est pas autre chose que la matière parvenue à l'achèvement auquel elle a droit[1].

Il est cependant une question qui, du point de

[1] *Met.* VIII, 6, 1045 a, 23 sqq. ; b, 17-21 (où il faut lire, avec Christ : ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή, ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ ; *De an.* II, 1, 412 b, 6-9.

vue d'Aristote, se pose légitimement. S'il est inutile de se demander pourquoi le composé de forme et de matière est un, on peut se demander comment cette unité s'est produite. En d'autres termes, s'il est inutile de se demander pourquoi l'acte se confond avec la puissance qu'il achève, on peut se demander comment la puissance est passée à l'acte. Cette question nous amène à considérer deux autres principes de l'être sujet au devenir : la cause motrice et la cause finale [1].

On peut douter, en effet, que la forme et la matière suffisent à l'explication du devenir. Ne faut-il pas encore un principe moteur, dont l'impulsion peut seule contraindre la matière à revêtir la forme ? Et ce principe moteur n'agit-il pas en vue d'un but ?

En fait, Aristote énumère ordinairement quatre causes : la matière, la forme, le moteur, le but [2]. Il se complaît à démontrer qu'aucun philosophe avant lui n'a fait droit à cette quadruple diversité.

[1] Cf. *Met.* VIII, 6, 1045 a, 31 ; b, 21-22.

[2] *Met.* I, 3, 983 a, 26 : τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (*sc.* τὸ εἶδος cf. *Phys.* II, 3, 194 b, 26)..., ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν. V, 2, 1013 a, 24 ; VIII, 4, 1044 a, 33 ; *Phys.* II, 3, 194 b, 23 sqq. ; 7, 198 a, 14 ; *An. post.* II, 11, 94 a, 21 ; *De gen. an.* I, 1, 715 a, 4 ; V, 1, 778 b, 8 ; *De somno* 2, 455 b, 14. — Nous nous expliquerons dans le chapitre suivant sur le sens des expressions τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι, dont Aristote se sert pour désigner la cause formelle.

Les débuts de la philosophie sont comparables aux balbutiements d'un enfant. On ne trouve chez les anciens philosophes qu'une ébauche grossière de la vérité. On peut dire, en un sens, qu'aucune des quatre causes n'a été convenablement proposée, bien que toutes aient été entrevues confusément [1]. Tous les philosophes ont admis la cause matérielle [2]. Plusieurs lui ont adjoint la cause motrice [3]. D'une manière générale, on peut dire que les « physiologues » ont négligé les causes formelle et finale, pour s'attacher à la matière et à la cause motrice [4]. Personne n'a conçu clairement la cause formelle [5]. Enfin, la cause finale n'a jamais été proposée dans sa pureté [6]. Le jugement qu'Aristote porte à cet égard sur la doctrine platonicienne ne laisse pas d'être sévère [7]. Platon n'a institué convenablement aucune des quatre causes. On peut même dire qu'il a considéré seulement deux d'entre elles : la forme et la matière [8].

[1] *Met.* I, 10, 993 a, 11-17 ; 7, 988 a, 22.

[2] *Met.* I, 7, 988 a, 23-32.

[3] *Ibid.* 988 a, 32-34.

[4] *De gen. an.* V, 1, 778 b, 7-10 ; cf. *De part. an.* I, 1, 640 b, 4.

[5] *Met.* I, 7, 988 a, 34. — Ailleurs, Aristote déclare que seuls Empédocle et Démocrite ont quelque peu considéré la forme (*Phys.* II, 2, 194 a, 20 ; v. la note d'Hamelin *Phys. II.* p. 69-70).

[6] *Ibid.* 988 b, 6-16 (les mots οἱ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν κτλ. 988 b, 12 se rapportent aux Platoniciens : cf. *Met.* III, 1, 996 a, 6 ; 4, 1001 a, 9) ; *De respir.* 4, 472 a, 1-3.

[7] Cf. Zeller *Platonische Studien* (1839), p. 199 sqq.

[8] *Met.* I, 6, 988 a, 7-10.

Encore est-il fort loin de les avoir traitées de manière satisfaisante. S'il n'a pas trop mal entendu la cause formelle[1], l'importance accordée aux considérations mathématiques l'empêche de poser la cause matérielle comme il aurait dû le faire[2]. Quant aux autres causes, il ne leur fait aucune place. Nous savons qu'on ne trouve pas chez lui de cause motrice[3]. Et comment serait-il question de cause finale dans un système où les mathématiques, bien qu'on prétende ne s'en occuper qu'en manière d'introduction à des spéculations plus élevées, prennent la place de la philosophie[4] ?

Mais la complaisance avec laquelle Aristote insiste sur les causes motrice et finale ne l'empêche point de réduire, en quelque mesure, ces deux causes à la cause formelle.

En effet, la cause motrice n'a d'efficacité que parce qu'elle possède elle-même la forme qui doit constituer le terme du devenir. La forme ne se réalise que par la forme déjà réalisée. Voyez ce qui se passe dans le domaine de l'art : la maison a pour cause la forme réalisée dans l'esprit de l'architecte ; la santé a pour cause la forme réalisée

[1] *Met.* I, 7, 988 a, 34-b, 6 ; cf. 6, 988 a, 10.

[2] *Met.* I, 9, 992 b, 1-7.

[3] *Met.* I, 9, 992 a, 25.

[4] *Ibid.* 992 a, 29-b, 1. — Sur le rapport entre les mathématiques et la cause finale, v. *Met.* III, 2, 996 a, 29.

dans l'esprit du médecin[1]. Il n'en va pas autrement dans le domaine de la nature : un être naturel a pour cause un autre être constitué par la même forme[2]. Il y a toujours « synonymie » entre le producteur et le produit[3]. Selon l'exemple qu'Aristote répète infatigablement, un homme est engendré par un autre homme[4].

Ce n'est donc pas assez de démontrer l'antériorité logique de l'acte sur la puissance : cette antériorité est manifeste, car une puissance quelconque ne peut être définie que par rapport à l'acte correspondant[5]. Ce n'est pas non plus assez de dire qu'au point de vue de la réalité l'acte est antérieur à la puissance : cela encore est manifeste : car, d'une part, ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de la

[1] *Met.* VII, 7, 1032 b, 11 ; XII, 4, 1070 b, 33.

[2] *De gen. an.* II, 1, 734 a, 30-32 ; b, 21 ; *Met.* XII, 4, 1070 b, 30-34.

[3] *De gen. an.* I, 16, 721 a, 3 ; II, 1, 735 a, 20 ; *Met.* XII, 3, 1070 a, 5. — Au lieu de συνώνυμος, Aristote emploie parfois ὁμώνυμος (cf. *Met.* VII, 9, 1034 a, 22. V. Bonitz *Met.* II, p. 330 ; *Ind. Ar.*, p. 514 b, 13). — La cause motrice est appelée ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής (*Met.* VII, 7, 1032 a, 24 ; cf. 8, 1033 b, 29-34 ; IX, 8, 1049 b, 27-29 ; *De gen. et corr.* I, 5, 320 b, 19).

[4] ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ (*Phys.* II, 7, 198 a, 26 ; *De gen. et corr.* I, 5, 320 b, 20 ; *De part. an.* I, 1, 640 a, 25 ; *De gen. an.* II, 1, 735 a, 21 ; *Met.* VII, 7, 1032 a, 25 ; XII, 4, 1070 b, 34 *et saep.*). — De même : φυτὸν γεννᾷ φυτόν (*De part. an.* II, 1, 646 a, 34 ; *De an.* II, 4, 415 a, 29), et, plus précisément : ἐκ τοῦ πυροῦ πυρός (*De gen. et corr.* II, 6, 333 b, 8). La théorie s'applique même aux corps élémentaires. Cf. *De gen. et corr.* I, 5, 320 b, 20 : πῦρ ὑπὸ πυρός.

[5] *Met.* IX, 8, 1049 b, 12-17.

réalité ; d'autre part, la puissance n'existe que par l'acte qui en est la fin et la raison d'être[1]. Mais il faut ajouter, en dépit de l'apparence, que l'acte est chronologiquement antérieur à la puissance. Car la puissance ne passe à l'acte que sous l'influence de l'acte même. L'achevé, toujours, précède l'inachevé. Assurément, si l'on considère un être entièrement développé, on dira qu'il est postérieur au germe qui l'a produit. Mais le germe, à son tour, suppose l'être entièrement développé[2]. Les Pythagoriciens et Speusippe se trompent en affirmant que le parfait vient après l'imparfait. C'est le contraire qui est vrai. La perfection n'est pas un résultat, mais un principe[3].

Et l'on voit que la reconnaissance de cette grande vérité n'oblige pas à sortir de la réalité donnée. Pour établir que le parfait est antérieur à l'imparfait, il n'est pas nécessaire de recourir à la chimère d'un monde idéel. Il n'est pas nécessaire de conférer à la forme une existence indépendante de la matière. La forme n'existe pas indépendamment de la matière dans laquelle elle se réalise. Mais la

[1] *Ibid.* 1050 a, 4-14. — Sur la phrase : τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα, cf. *Ind. Ar.*, p. 652 a, 20.

[2] *Ibid.* 1049 b, 17-29.

[3] *Met.* XII, 7, 1072 b, 30-1073 a, 3 *praes.* 1072 b, 35 : τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον. Cf. XIV, 5, 1092 a, 11-17 ; 4, 1091 a, 29 sqq. ; *De part. an.* I, 1, 640 a, 18 sqq. ; 641 b, 30. — Sur les Pythagoriciens et Speusippe, v. encore *Eth. N.* I, 4, 1096 b, 5.

forme préexiste au composé de forme et de matière, en tant que la cause d'où provient ce composé possède elle-même la forme qu'elle engendre[1].

De même, la cause finale ne doit pas être cherchée dans un monde supra-sensible. On ne voit pas comment l'idée, étant séparée des choses, peut être un but de quelque efficacité[2]. Encore ici, nous demandons qu'on observe les conditions du devenir. Quand il fait de l'airain une statue, le sculpteur n'a pas d'autre but que d'imposer à l'airain la forme qu'il a conçue. De même, la nature a pour but la forme de la plante ou de l'animal. Toujours le but se confond avec la forme[3].

En conséquence, les trois ordres de cause — cause formelle, cause motrice, cause finale — se confondent en un seul[4].

Nous pouvons donc maintenir notre conclusion : les principes de la réalité sont la forme et la matière.

[1] Cf. *Met.* XII, 3, 1070 a, 21-24.

[2] *Eth. N.* I, 4, 1096 a, 34-b, 5.

[3] *Met.* V, 4, 1015 a, 10-11 ; VIII, 4, 1044 a, 36-b, 1 ; *Phys.* II, 8, 199 a, 31 ; *Meteor.* IV, 2, 379 b, 25-26 ; *De gen. an.* I, 1, 715 a, 8. La forme est appelée *τὸ παράδειγμα* (*Phys.* II, 3, 194 b, 26 ; *Met.* V, 2, 1013 a, 26-27 ; VII, 8, 1034 a, 2).

[4] *Phys.* II, 7, 198 a, 24 ; cf. *De gen. an.* I, 1, 715 a, 5.

CHAPITRE II

L'Essence.

La théorie de la forme et de la matière résout le problème du devenir, agité par la philosophie antésocratique. Mais, après les discussions des sophistes, un autre problème s'était posé : le problème de la connaissance. On ne se demandait plus : comment le devenir est-il possible ? On se demandait : comment la connaissance est-elle possible ?

Cette seconde question, Aristote y répond en quelque mesure par la théorie de la forme telle que nous l'avons exposée : la forme est la détermination par laquelle l'être est soumis à la prise de la connaissance. Mais Aristote ne pouvait s'en tenir là. Il devait accepter, comme l'avait fait Platon, la théorie de la connaissance élaborée par Socrate. Et cette théorie devait le conduire aux mêmes conséquences qu'elle avait eues dans le platonisme.

I

Aux sophistes, qui niaient la possibilité de la science, Socrate avait répondu en proposant à la philosophie la considération des notions générales. Il avait ainsi ouvert la voie à une nouvelle conception de la réalité. La pensée grecque, en effet, n'est jamais parvenue à distinguer entre la réalité et la connaissance que nous en avons. Elle a toujours méconnu l'activité constructrice que l'esprit déploie dans l'élaboration de la science. Elle ne devait donc pas tarder à identifier la réalité avec le concept que Socrate avait assigné comme objet à la science.

Socrate lui-même n'était pas allé jusqu'à cette identification. Estimant que la science doit se borner aux choses humaines, il ne s'était occupé que des questions morales. Mais les successeurs de Socrate firent rentrer dans la spéculation les problèmes, écartés par Socrate, qu'avaient traités les physiciens, et prétendirent les résoudre par le moyen même de la méthode socratique. Tel fut le cas de Platon. Conciliant Héraclite et Parménide, en même temps que Socrate et Protagoras, Platon opposa l'éternelle unité du concept, objet d'une



science infaillible, à la multiplicité changeante que révèle l'incertaine et vacillante aperception des

sens. Négligeant les apparences sensibles, il fit consister la réalité dans l'idée [1].

Aristote ne procède pas autrement que Platon.

Comme Platon, Aristote distingue entre l'objet de la science et l'objet de la sensation [2]. Pour lui, comme pour Platon, la science est une connaissance qui doit être toujours vraie [3], que rien ne saurait ébranler [4]. Par conséquent, la science doit avoir un objet impérissable [5], qui reste toujours constant à lui-même [6] — un objet qui ne puisse être autrement qu'il n'est [7]. Or les choses sensibles sont très éloignées de satisfaire à cette condition. Tout ce qui est sensible est sujet à la destruction, de

[1] Aristote indique fort bien la manière dont Platon se rattache à Socrate. Cf. *Met.* I, 6, 987 b, 1 sqq.

[2] Aristote oppose fréquemment κατὰ τὴν αἴσθησιν, ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, διὰ τῆς αἰσθήσεως à κατὰ τὸν λόγον, ἐπὶ τοῦ λόγου, διὰ τοῦ λόγου. Cf. *Ind. Ar.*, p. 20 b, 30 sqq. — Sur la distinction entre l'αἴσθησις, d'une part, et l'ἐπιστήμη, la σοφία, la φρόνησις, d'autre part, v. *ibid.* p. 20 b, 40. — Les doctrines assimilant la connaissance intellectuelle à la sensation sont réfutées *De an.* III, 3, 427 a, 17 sqq. — Cf. *An. post.* I, 31, 87 b, 28 : οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι.

[3] *An. post.* II, 19, 100 b, 7 : ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς. *De an.* III, 3, 428 a, 17.

[4] *Top.* V, 2, 130 b, 15 : ἐπιστήμης ἴδιον ὑπόληψιν ἀμετάπειστον ὑπὸ λόγου. 3, 131 a, 23 ; 4, 133 b, 29 ; 5, 134 b, 16 ; VI, 8, 146 b, 1.

[5] *An post.* I, 8, 75 b, 24 : οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἁπλῶς.

[6] *Met.* VI, 2, 1027 a, 20 : ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. XI, 8, 1065 a, 4.

[7] *An. post.* I, 2, 71 b, 15 : οὗ ἁπλῶς ἐστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν. 4, 73 a, 21 ; 6, 74 b, 6 ; *Eth. N.* VI, 3, 1139 b, 18-21.

même qu'aux autres vicissitudes du changement [1]. Dès l'instant qu'un objet de ce genre n'est plus aperçu, rien n'assure qu'il existe encore tel quel et qu'une chose corresponde à la représentation conservée par l'esprit [2]. D'autre part, la sensation a pour objet le particulier, l'individuel, qui ne saurait être l'objet de la science [3]. Car le particulier est d'une infinie complexité qui se dérobe à toute prise de la connaissance [4]. On échoue à vouloir le définir ou en faire l'objet d'une démonstration rigoureuse [5]. Ainsi l'objet de la science n'est pas le particulier qu'aperçoit la sensation : l'objet de la science est le général [6]. Car le général est soustrait aux fluctuations qui agitent le sensible : le général est éternel [7]. Et, bien loin de se perdre, comme les choses sensibles, en une mul-

[1] *Met.* III, 4, 999 b, 4 : τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ ἐν κινήσει ἐστίν. VII, 15, 1039 b, 30 ; XII, 1, 1069 b, 3.

[2] *Met.* VII, 10, 1036 a, 6 ; 15, 1040 a, 2 ; *An. pr.* II, 21, 67 a, 39-b, 2 ; *Top.* V, 3, 131 b, 21.

[3] *An. post.* I, 18, 81 b, 6 : τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις · οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην.

[4] *Rhet.* I, 2. 1356 b. 31 : τὸ δὲ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν. — Sur l'infinité des choses particulières, cf. *An. post.* I, 24, 86 a, 4 ; *Top.* II, 2, 109 b, 14.

[5] *Met.* VII, 15, 1039 b, 27 : τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν. Cf. IV, 5, 1010 a, 3.

[6] *De an.* II, 5, 417 b, 22 : τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ'ἐπιστήμη τῶν καθόλου. *An. post.* I, 24, 86 a, 29 ; 31, 87 b, 37-39 ; *Phys.* I, 5, 189 a, 5-8.

[7] *An. post.* I, 31, 87 b, 32 : τὸ γὰρ ἀεὶ... καθόλου φαμὲν εἶναι. II, 12, 96 a, 8 ; I, 8 ; 24, 85 b, 15-18.

tiplicité touchant à l'infini, le général est simple et limité [1]. C'est pourquoi seul il est objet de science [2].

Cet objet de la connaissance rationnelle, nous l'exprimons lorsque, déterminant ce qu'une chose est en soi, nous définissons par le genre et la différence spécifique : c'est l'essence [3]. Aristote remarque que l'effort de Socrate tendit à déterminer

[1] *An. post.* I, 24, 86 a, 4 : ἡ δὲ καθόλου εἰς τὸ ἁπλοῦν καὶ τὸ πέρας. Cf. *Met.* III, 4, 999 a, 28.

[2] *Met.* XIII, 10, 1086 b, 33 : ἡ δ'ἐπιστήμη τῶν καθόλου. 9, 1086 b, 5 : ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. *Eth. N.* VI, 6, 1140 b, 31 : ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις. *Met.* I, 2, 982 a, 21-22 ; III, 4, 999 a, 28 ; 6, 1003 a, 14 ; XI, 1, 1059 b, 25 ; 2, 1060 b, 20 ; *An. pr.* II, 21, 67 a, 27-30 ; *An. post.* I, 31, 87 b, 38 ; *De an.* II, 5, 417 b, 22 ; *Eth. N.* X, 10, 1180 b, 15.

[3] Τὸ τί ἦν εἶναι (une brève et lumineuse explication de cette expression bizarre est donnée par Hicks *De an.*, 1907, p. 315). Cf. *Met.* VII, 4, 1029 b, 13 : ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό (ἑκάστῳ d'après la conjecture de Bonitz. — Sur la façon dont Aristote précise, dans la suite du texte, le sens des mots καθ' αὑτό, v. Bonitz *ad l.*). — Aristote désigne par l'expression τὸ τί ἐστι les caractères qu'expriment, dans la définition, le genre et les « différences » qui déterminent le genre. Cf. *Top.* VII, 3, 153 a, 17 : κατηγορεῖται δ'ἐν τῷ τί ἐστι τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραί. 5, 154 a, 27 (l'édition de Bekker comporte, des pages 153 à 168, une erreur dans la numérotation, la page 153 étant numérotée 149, et ainsi de suite). Lorsque toutes les « différences » sont mentionnées dans l'ordre convenable, on obtient le τί ἦν εἶναι (remarquons d'ailleurs que les expressions τὸ τί ἐστι et τὸ τί ἦν εἶναι sont employées très souvent comme synonymes). Cf. Bonitz *Met.* II (1849), p. 311 ; Zeller *Phil. d. Griechen* t. IV, 3me éd., 1879, p. 207, note 2. — Sur la relation entre les expressions τὸ τί ἦν εἶναι, ὁρισμός, λόγος (cf. *Met.* VII, 4, 1030 a, 6 ; V, 8, 1017 b, 21-22), v. Bonitz, *Met.* II, p. 308-309 et 296-297 ; *Ind. Ar.*, p. 764 b, 45 sqq. ; Waitz *Org.* II (1846), p. 398-401.

l'essence des choses. Mais Socrate n'appliquait sa méthode qu'aux choses morales. On doit l'appliquer dans toutes les questions. Car elle seule peut donner la connaissance[1]. Connaître une chose, c'est déterminer l'essence de cette chose. On ne sait véritablement que lorsqu'on sait l'essence[2].

En effet, l'essence représente ce qu'il y a de nécessaire dans les choses[3]. L'essence d'une chose est ce qui appartient nécessairement à cette chose, ce sans quoi cette chose ne pourrait exister. Or, si nous avons bien pu dire que l'objet de la science est le général, il faut entendre que l'objet de la science est avant tout le nécessaire. Nous avons dit que la science réclame un objet stable, éternellement identique à lui-même, un objet qui ne puisse être autrement qu'il n'est. Or ce qui ne peut être autrement qu'il n'est, c'est là précisément ce qui est nécessaire[4]. Le nécessaire seul est éternel[5]. La science, ayant pour objet ce qui,

[1] *De part. an.* I, 1, 642 a, 28.

[2] *Met.* VII, 6, 1031 b, 6 : ἐπιστήμη γὰρ ἑκάστου ἐστὶν ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνῳ γνῶμεν. Cf. 1031 b, 20 ; III, 2, 996 b, 14-18 ; VII, 1, 1028 a, 36 ; XI, 7, 1064 a, 19.

[3] *An. post.* II, 13, 96 b, 2 : ἀναγκαῖα μέν ἐστι τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα.

[4] *Met.* V, 5, 1015 a, 34 : τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν. IV, 5, 1010 b, 28 ; VI, 2, 1026 b, 29 ; XI, 5, 1062 a, 21 ; XII, 7, 1072 b, 13.

[5] *De gen. et corr.* II, 11, 337 b, 35 : τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα. *Met.* VI, 2, 1026 b, 27 ; XI, 8, 1064 b, 32 ; *Eth. N.* VI, 3, 1139 b, 23.

ne pouvant être autrement qu'il n'est, subsiste éternellement le même, a pour objet le nécessaire [1]. Le général n'est que l'expression du nécessaire. Il n'est rien que par la cause en vertu de laquelle les caractères que représente un concept sont indissolublement liés entre eux et se retrouvent identiques dans tous les individus ressortissant à la même notion générale [2]. Or cette cause est la nécessité de l'essence [3]. C'est donc parce qu'il exprime le nécessaire que le général possède la permanence et la simplicité qui le distinguent de l'objet sensible. Le général est ce qui se rencontre

[1] *An. post.* I, 4, 73 a, 21 : ἐπεὶ δ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἔστιν ἐπιστήμη ἁπλῶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην. *Met.* V, 5, 1015 b, 7 : ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων. VII, 15, 1039 b, 31 ; *Eth. N.* VI, 5, 1140 a, 31-b, 1 ; 1140 b, 31-32.

[2] *An. post.* I, 24, 85 b, 24 : ᾧ γὰρ καθ' αὑτὸ ὑπάρχει τι, τοῦτο αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον· τὸ δὲ καθόλου πρῶτον· αἴτιον ἄρα τὸ καθόλου. 31, 88 a, 5. Cf. Rodier *L'Evolution de la dialectique de Platon* dans l'*Année philosophique*, 1905, p. 53.

[3] *An. post.* II, 2, 90 a, 15 : τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν. 90 a, 31 ; 8, 93 a, 4 (le texte de Bekker τὸ αἴτιον τοῦ τί ἐστι est évidemment inacceptable ; il faut ou corriger avec Waitz d'après quelques mss : τὸ αἴτιον τοῦ εἰ ἔστι ou plutôt écrire : τὸ αἴτιον τοῦ ὅτι ἔστιν) ; *Met.* I, 3, 983 a, 28 ; VII, 17, 1041 a, 28 ; *Meteor.* IV, 12, 390 b, 17. — Le moyen terme, qui, dans le syllogisme apodictique, exprime la cause, se trouve exprimer en même temps l'essence. En effet, si l'essence ne peut être démontrée (*An. post.* II, 4, 6), elle peut du moins être mise en évidence par la démonstration (*An. post.* II, 8, 93 b, 15-20). On a, dans ce cas, ce qu'Aristote appelle le λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστιν (*ibid.* 93 a, 15). L'essence fait alors fonction de moyen terme et se trouve être la cause de la conclusion. Cf. *An. post.* II, 8, 93 a, 37 sqq. ; 2, 90 a, 15 ; 8, 93 b, 7. — V. Trendelenburg *Elementa logices aristoteleae*, p. 154 de la 7me éd.

toujours et partout ; mais ce qui se rencontre toujours et partout, voilà précisément ce qui est nécessaire[1]. Supposons qu'on définisse l'homme un animal bipède. Cette définition s'applique indifféremment à tous les hommes, parce qu'elle exprime un caractère nécessaire de l'homme[2]. De cette nécessité résultent l'unité et l'éternité que l'homme en général représente par opposition à la multiplicité périssable des individus humains.

A l'essence s'oppose l'accident. Tandis que l'essence est l'objet de la science, l'accident échappe aux prises de la connaissance : il n'y a pas de science de l'accident[3]. En effet, tandis que l'es-

[1] *An. post.* I, 4, 73 b, 26 : καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. Cf. 31, 87 b, 32 ; II, 12, 96 a, 8 ; *Met.* V, 9, 1017 b, 35.

[2] *An. post.* I, 14, 79 a, 28 : τὸ δὲ τί ἐστι τῶν καθόλου ἐστίν · οὐ γὰρ πῇ ἐστι ζῷον δίπουν ὁ ἄνθρωπος. *Met.* IV, 4, 1006 a, 32 : ἂν ᾖ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' (*sc.* τὸ εἶναι ζῷον δίπουν) ἔσται (*int.* αὐτῷ) τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. *Top.* VI, 1, 139 a, 26 ; 3, 140 b, 16.

[3] *Met.* VI, 2, 1027 a, 19 : ὅτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος φανερόν. 1026 b, 3 sqq. ; XI, 8, 1065 a, 3 ; *An. post.* I, 6, 75 a, 18. — Comme ce dernier passage l'indique, il est cependant une sorte d'accident qui peut constituer l'objet de la science : c'est le συμβεβηκὸς καθ' αὑτό (sur la division des συμβεβηκότα en συμβ. καθ' αὑτά et συμβ. καθ' ἕτερον τρόπον, v. *An. post.* I, 22, 83 b, 19). Cf. *Met.* III, 2, 1004 b, 7 (où, comme dans les textes suivants du *De anima*, τὰ συμβεβηκότα = τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα) ; *Phys.* II, 2, 193 b, 26 sqq. ; *De an.* I, 1, 402 a, 8 ; b, 16 sqq. Cette sorte d'accident est constituée par les déterminations qui, sans figurer dans la définition, résultent nécessairement de la définition. Ainsi c'est pour le triangle un συμβεβηκὸς καθ' αὑτό que d'avoir la somme de ses angles

sence existe d'une existence nécessaire, l'accident est le contingent qui peut être et ne pas être[1]. Par suite, l'accident s'oppose à l'essence comme le particulier au général[2]. Tout ce qui, dans une chose, distingue cette chose des autres choses comprises dans la même notion générale appartient à l'accident. L'essence d'un homme individuel se confond avec l'essence de l'homme. Mais ce qui distingue un homme d'un autre homme exprime l'accident. Callias relève de l'essence en tant qu'il est un homme. Mais Callias en tant que Callias, en tant que différent de Socrate, relève de l'accident[3].

Ainsi l'opposition entre l'objet de la science et

égale à deux droits (cf. *Met.* V, 30, 1025 a, 30 ; *De an.* I, 1, 402 b, 20 *et saep.*). Tandis que l'essence ne se démontre pas, les συμβ. καθ' αὑτά sont précisément l'objet de la démonstration (*An. post.* I, 7, 75 b, 1).

[1] *Met.* V, 30, 1025 a, 14 : συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ. *An. post.* I, 6, 74 b, 12 ; 75 a, 20 ; *Phys.* VIII, 5, 256 b, 9.

[2] *Met.* V, 9, 1017 b, 33 : πάντα ταῦτα (*sc.* τὰ κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενα) καθόλου οὐ λέγεται · οὐ γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ταὐτὸ καὶ τὸ μουσικόν · τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐ καθ' αὑτὰ.

[3] Aristote exprime ordinairement l'opposition entre l'essence et l'accident par l'opposition entre le concept ἄνθρωπος et des concepts tels que λευκός, μουσικός : cf. *Met.* IV, 4, 1007 a, 32 ; V, 9, 1017 b, 27 sqq. ; 11, 1018 b, 35 ; VII, 1, 1028 a, 17 ; 6, 1031 b, 27 (où il faut supprimer ἀνθρώπῳ καὶ τῷ) ; X, 9, 1058 b, 12. — Que l'essence corresponde à une notion générale telle que celle exprimée par le concept *homme*, ressort de passages déjà cités, comme *Met.* IV, 4, 1006 a, 32-34 ; *An. post.* I, 14, 79 a, 28-29. — Cf. Adamson *The Development of greek philosophy* (1908), p. 154.

l'objet de la sensation est l'opposition entre l'essence et l'accident. L'objet de la sensation, c'est le contingent qui s'exprime dans l'éphémère particularité des choses individuelles. L'objet de la science, c'est le nécessaire qui s'exprime dans l'unité et l'éternité du type commun aux individus relevant d'une même notion générale.

Acceptant ainsi les données du rationalisme platonicien, Aristote accepte encore le réalisme dans lequel Platon était tombé. Comme Platon, il identifie l'objet de la science avec la réalité. La distinction que nous lui avons vu faire entre l'être en tant qu'être et l'être selon la qualité ou la quantité se réduit à la distinction entre l'essence et l'accident. Etant l'unique objet de la science, l'essence est l'unique réalité. L'être, considéré dans ce qu'il a de fondamental, l'être en tant qu'être, n'est autre que l'essence. L'accident correspond à l'être selon les catégories subordonnées. En effet, tandis que l'essence se suffit à soi-même, l'accident réclame un sujet qui le reçoive. Par suite, l'accident se confond avec la qualité ou la quantité dont la substance est affectée. L'accident n'a qu'une réalité dérivée. L'essence seule est primordialement réelle[1].

[1] Le livre VII (Z) de la *Métaphysique* est consacré tout entier à démontrer que l'οὐσία n'est autre que le τί ἦν εἶναι (v. Bonitz, *Met.* II, p. 352). Cf. *Met.* V, 8, 1017 b, 21 : τὸ τί ἦν εἶναι οὗ ὁ λόγος

Le particulier qu'aperçoit la sensation n'est donc pas la réalité véritable[1]. L'ordre selon la connaissance est inverse de l'ordre selon la réalité. C'est par la sensation que la connaissance débute. Mais, pour que nous saisissions la réalité même, il faut que la connaissance rationnelle succède à la sensation, que la fuyante diversité des choses sensibles fasse place à l'unité permanente qu'aperçoit



ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου. VII, 6, 1031 a, 18 : τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. 1031 b, 2 : τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία (leçon adoptée par Bonitz et Christ) ἐστιν. 1031 b, 32 : οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι. 7, 1032 b, 2. — Sur l'expression ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, v. *Ind. Ar.*, p. 545 a, 55. Sur l'emploi comme synonymes d'οὐσία et τὸ τί ἐστι, cf. *ibid.*, p. 545 a, 59 ; 764 a, 4. — Sur les expressions τὸ τί, τὸ τί ἐστι, pour désigner l'être compris dans la première catégorie, v. Bonitz *Met.* II, p. 286 ; *Ind. Ar.*, p. 764 a, 34 sqq. — Sur la distinction entre l'être en tant qu'être et l'être selon les catégories subordonnées réduite à la distinction entre l'essence et l'accident, v. *An. post.* I, 22, 83 a, 24-32 ; *Met.* III, 4, 1007 a, 26-b, 1 ; VII, 4, 1029 b, 12-15 ; 1, 1028 a, 13-20 (il faut supprimer, à la ligne 16, soit, comme Christ le conjecture, ἀλλ' οὐ τρίπηχυ ἢ ἄνθρωπον, soit plutôt seulement τρίπηχυ ἤ).

[1] *Met.* VII, 15, 1039 b, 20-1040 a, 7. Cf. Bonitz *ad l.* (II, p. 352) : *Quaerit enim in hoc libro* τί ἐστιν ἡ οὐσία... *nec res singulas, c. 15, nec partes rerum singularum sensibilium, c. 16 init., substantiarum loco habendas esse comprobat... Hoc autem capite non id ipsum demonstrat, res singulas non esse substantias, sed rerum singularum non esse definitionem neque scientiam ; nimirum quum substantiae vel unice vel potissimum esse definitionem demonstratum sit c. 4, hoc si comprobat, illud simul est comprobatum.* — Remarquons d'ailleurs qu'un autre passage affirme expressément que la chose concrète n'est pas la réalité. Après avoir déclaré que la matière n'a pas droit au titre de réalité, Aristote ajoute (*Met.* VII, 3, 1029 a, 30) : τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον · ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη (*int.* ἡμῖν δήλη *sc.* καθ' αὑτὸ ἀπορώτατον cf. 1029 a, 33). Cf. 1029 a, 5-7.

la science. Ce qui correspond à la réalité primordiale, c'est la notion générale, terme extrême auquel aboutissent les démarches de l'esprit. Ce qui est dernier par rapport à nous est premier en soi[1].

Cependant Aristote, s'il n'hésite pas davantage que Platon à délaisser l'individuel pour le général, ne s'avance pas dans cette voie aussi loin que Platon. L'essence aristotélicienne correspond à la détermination spécifique, c'est-à-dire à la détermination, intermédiaire entre l'universalité du genre et la singularité des individus, d'après laquelle le langage vulgaire répartit les choses en groupes distincts. Ainsi les concepts d'*homme*, de *cheval*, de *bœuf*, représentent une détermination intermédiaire entre la détermination exprimée par le concept *animal* et la détermination qui constitue les individus. Ce sont là, pour Aristote, les concepts qui expriment la réalité.

[1] *An. post.* I, 2, 71 b, 33-72 a, 5 ; *De an.* II, 2, 413 a, 11 ; *Met.* VII, 4, 1029 b, 3 sqq. ; *Eth. N.* I, 2, 1095 b, 2 *et saep.* — Un texte de la *Physique* (I, 1, 184 a, 16 sqq.) décrit le passage de ce qui est premier pour nous à ce qui est premier en soi comme le passage ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα (184 a, 23). Le mot καθόλου désigne alors le tout confus qu'appréhende la sensation (τὸ συγκεχυμένον 184 a, 22, lequel est ὅλον τι 184 a, 25), par opposition aux principes que dégage la délimitation scientifique. — L'expression πρότερον τῷ λόγῳ est tantôt employée comme synonyme de l'expression πρότερον τῇ οὐσίᾳ, tantôt distinguée d'avec elle. Cf. Bonitz *Met.* II, p. 296.

Aristote écarte, d'une part, les concepts exprimant une détermination moins large que la détermination spécifique. Au-dessous de l'espèce, il ne voit rien qui puisse donner lieu au général ; au-dessous de l'espèce, il ne voit que l'individu dans son irréductibilité de concret réalisé. Il ne considère ni le champ infini des possibles qui peut s'ouvrir à propos de telle caractéristique individuelle, ni même les déterminations qui marquent les divisions, exprimées par le langage, entre l'espèce et l'individu. Selon lui, la division des concepts est contrainte de s'arrêter lorsqu'on arrive au concept exprimant la détermination spécifique. Lorsque, divisant le genre *animal* en ses « différences », on arrive à la différence exprimant l'*homme*, il devient impossible d'aller plus loin. Le terme auquel est parvenue la division est un terme indivisible. C'est un atome. A l'atome matériel de Démocrite, Aristote substitue un atome idéel[1].

D'autre part, Aristote écarte les concepts exprimant une détermination plus large que la détermination spécifique. Si la « différence » exprimant

[1] Aristote emploie fréquemment les expressions τὸ ἄτομον τῷ εἴδει, τὸ ἄτομον εἶδος : cf. *Met.* VII, 8, 1034 a, 8 ; X, 8, 1058 a, 18 ; 9, 1058 b, 10 ; *De an.* II, 3, 414 b, 27 ; *De part. an.* I, 4, 644 a, 29 ; *An. post.* II, 13, 96 b, 12, 16 ; 17, 99 b, 7 *et al.* — Cf. Platon *Phèdre* 277, b : κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν.

l'*homme* représente la réalité, il n'en est pas de même pour le genre de cette différence, à savoir l'*animal*. Car le genre n'est rien sans la différence qui le détermine. Il est à cette différence ce que la puissance est à l'acte, ce que la matière est à la forme[1]. Ce qui correspond à la réalité, ce n'est pas le genre, mais la « dernière différence », c'est-à-dire le terme indivisible auquel aboutit la division des concepts[2]. Au delà de ce terme, c'est la multiplicité de l'inconnaissable. Mais, en deçà, c'est la vaine universalité, qui n'est qu'une abstraction de l'esprit.

Aristote a soin de marquer qu'il se sépare ici de Platon. Il s'attarde à démontrer les difficultés que la réalisation du genre suscite inévitablement. Etant donné que l'essence d'une chose s'exprime par le moyen de plusieurs notions générales, on ne peut admettre que chacune de ces notions corresponde à une réalité distincte. Ce serait admettre

[1] *Met.* VII, 12, 1038 a, 5-8; VIII, 6; V, 6, 1016 a, 25-28; 24, 1023 b, 2; 28, 1024 b, 8; X, 8, 1058 a 23. — On comprend, dès lors, pourquoi la définition ne se démontre pas. En effet, toute démonstration établit qu'un attribut convient à un sujet. Or le genre ne se comporte pas vis-à-vis de la différence comme un attribut. Cf. *An. post.* II, 3; 90 b, 34 : ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται, οἷον οὔτε τὸ ζῷον κατὰ τοῦ δίποδος.

[2] *Met.* VII, 12, 1038 a, 19 : ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός. *De part. an.* I, 4, 644 a, 29 : οὐσία τὸ τῷ εἴδει ἄτομον. 644 a, 23; *An. post.* II, 13, 96 b, 12. — Cf. *Cat.* 5, 2 b, 7, 22.

qu'une chose une est constituée par plusieurs réalités. Pour éviter cette absurdité, il faut une théorie expliquant comment la multiplicité des termes qui composent la définition peut correspondre à une chose une. Supposons qu'on définisse l'homme un animal bipède. Pourquoi l'homme est-il un, et non pas plusieurs, à savoir *animal* et *bipède*[1]? — Il va sans dire que la distinction des catégories, bonne pour expliquer l'unité du sujet et de l'attribut, ne saurait être invoquée ici. L'unité dont il s'agit maintenant est nécessaire. L'*homme* peut ne pas être *blanc*. Mais l'*homme* ne peut pas ne pas être *animal*[2]. — On se tromperait également en parlant de participation. En effet, un genre comporte des différences opposées entre elles ; par suite, admettre que le genre participe de la différence, c'est admettre qu'il participe des contraires. Si d'ailleurs on ne reculait pas devant cette conséquence, la difficulté subsisterait dans le cas où plusieurs différences déterminent le genre simultanément. On ne peut dire que ces différences constituent une unité par le fait qu'elles participent d'un même genre. Car on serait ainsi conduit à affirmer l'unité de toutes choses[3]. — Une solution con-

[1] *Met.* VII, 12, 1037 b, 11-14 ; cf. VIII, 6, 1045 a, 7 sqq.

[2] *Met.* VII, 12, 1037 b, 14-18.

[3] *Ibid.* 1037 b, 18-24. — Sur la μέθεξις, cf. *Top.* IV, 1, 121 a, 11 ; 2, 123 a, 6.

venable de cette question ne peut être obtenue que par une juste notion du rapport que le genre soutient avec la différence qui le détermine. Admettre, avec Platon, que le genre est apte à représenter l'être, c'est s'exposer à la difficulté signalée : c'est dire qu'à une seule et même chose correspondent plusieurs réalités[1]. En vain aurait-on recours à la distinction entre la puissance et l'acte. L'être en tant qu'être existe actuellement. Dès lors, pour que le genre pût correspondre à la réalité, il faudrait que la réalité fût composée de plusieurs réalités existant en acte. Or cela est impossible, car l'acte ne laisse rien subsister de l'ambiguité potentielle[2]. Non. Le genre ne doit pas être considéré comme se suffisant à soi-même. La définition, telle qu'elle est représentée par le genre, n'est qu'à l'état de puissance. Le genre suppose toujours une différence avec laquelle il se confond comme la puissance se confond avec l'acte qui l'achève, comme la matière se confond avec la forme réalisée dans la matière. L'apparente multiplicité des termes qui composent la définition ne doit pas faire illusion. Chacun d'eux, pourvu que l'on ait procédé par une division méthodique, contient en soi les termes supérieurs et rend inutile

[1] *Met.* VII, 13, 1038 b, 16-1039 a, 2 (v. Bonitz *ad l.*) ; cf. III, 6, 1003 a, 9-12.

[2] *Ibid.* 1039 a, 3-14.

leur mention : dire que l'homme est *bipède*, c'est dire aussi qu'il est *animal*[1].

On s'est parfois mépris sur le sens de cette critique dirigée par Aristote contre la théorie platonicienne. On a cru qu'Aristote, en refusant d'établir une correspondance entre le genre et la réalité, déniait à la réalité tout caractère de généralité. Il n'en est rien. Sans doute, le désir d'assurer l'unité des termes qui composent la définition n'est pas le seul motif qu'Aristote ait eu de blâmer la réalisation du genre. Aristote répugne à s'avancer trop loin dans l'abstraction. Il juge que Platon ne considère pas suffisamment la diversité des choses. En faisant correspondre à l'être la notion générique, on se heurte à l'alternative suivante : ou bien l'on n'explique qu'une partie de ce dont on prétend rendre compte, ou bien l'on déclare identique ce qui est différent[2]. Mais, de ce qu'Aristote défend qu'on accorde à l'être un excessif degré de généralité, on ne doit pas conclure qu'il réduise l'être à l'individuel. Ce qu'Aristote n'admet pas, c'est que, sous prétexte

[1] *Met.* VII, 12, 1037 b, 27 sqq. — Sur les conditions auxquelles doit s'astreindre la division (1038 a, 9 sqq.), cf. *An. post.* II, 5, 91 b, 29 ; 13, 97 a, 23 ; *Top.* VI, 8, 146 b, 31 ; *De part. an.* I, 3, 643 a, 27.

[2] *Met.* VII, 13, 1038 b, 10-15 ; cf. 16, 1040 b, 23 sqq. — Aristote oppose καθόλου (= γένος) à οὐσία (= τὸ ἄτομον εἶδος) comme le τοιόνδε au τόδε τι (*Met.* VII, 13, 1038 b, 35-1039 a, 2 ; III, 6, 1003 a, 8-9).

que le général seul est objet de science, on se croie autorisé à méconnaître les caractères distinctifs des choses. Mais ces caractères, qui marquent la détermination spécifique, ne correspondent pas à l'individuel. L'ambiguité de l'expression dont Aristote se sert pour désigner et le général et le genre ne doit pas induire en erreur[1]. La « dernière différence », le terme soi-disant indivisible qu'Aristote oppose au genre platonicien, s'exprime, lui aussi, par une notion générale. Aristote, comme Platon, réalise la notion générale. Seulement il ne veut pas d'une généralité trop large. Il prétend s'arrêter à mi-chemin entre l'abstraite universalité du genre et la multiplicité du concret.

Il est incontestable cependant que la critique dirigée par Aristote contre la réalisation du genre correspond à une différence très importante entre la théorie de l'essence et la théorie de l'idée. Le réalisme aristotélicien recule devant les abstraits trop élevés parce qu'il veut s'éloigner le moins possible

[1] Le terme καθόλου désigne, chez Aristote, tantôt toute espèce de notion générale, tantôt le genre par opposition à la différence spécifique. Quand Aristote déclare que la science a pour objet le général, que l'essence est générale, il s'en tient au premier sens. Mais il adopte le second lorsqu'il affirme que le général ne correspond pas à la réalité. — Même ambiguité d'ailleurs dans l'emploi du terme γένος, qui désigne aussi bien les espèces du genre que le genre proprement dit (cf. Alex. *Met.*, p. 211, 7 Hayduck).

du concret : l'espèce est plus réelle que le genre parce qu'elle est plus rapprochée de l'individu[1]. Le réel, c'est le général, mais le général en tant qu'immédiatement voisin du concret. Car le général n'est réel qu'en tant qu'il est réalisé dans les individus concrets.

Aristote, en effet, dans sa théorie de l'essence, maintient son refus de séparer la réalité véritable de la réalité sensible.

La distinction entre le monde sensible et le monde idéel correspondait, chez Platon, à une distinction radicale entre la science et la sensation. Platon considère la science comme indépendante de la sensation. Il est vrai que la science suppose la sensation comme sa condition nécessaire. Mais le concept, objet de la science, n'est pas contenu dans la sensation. C'est à propos de la sensation que l'esprit s'élève à la conception de l'intelligible. Mais cette conception n'est pas fondée sur les données des sens. Elle a pour cause un objet distinct de l'objet sensible. C'est pourquoi Platon institue, outre l'objet sensible, un objet supra-sensible.

Aristote, au contraire, ne sépare pas absolument la science de la sensation. Il ne reconnaît entre elles qu'une différence de degré. Nous avons

[1] *Cat.* 5, 2 b, 7-8.

pu dire que la sensation a pour objet le particulier, tandis que la science a pour objet le général. Cependant il faut s'entendre. L'objet de la sensation n'est pas, en lui-même, particulier : on voit un homme, on ne voit pas Callias[1]. Ce qui distingue la sensation de la science, c'est que son objet est lié à telles ou telles circonstances qui le particularisent[2]. Mais, pris en lui-même, cet objet est général. Aussi la sensation est-elle véritablement une sorte de connaissance[3]. La notion générale, qui constitue l'objet de la science, est déjà contenue dans la sensation. La science ne fait que dégager cette notion des circonstances qui, dans la sensation, en obscurcissent l'intelligibilité. Ainsi l'édifice tout entier que construit la pensée est fondé sur la sensation. Supprimez quelque chose de la sensation, et vous supprimez du coup quelque chose de la science[4].

C'est donc, en un sens, une seule et même chose que l'objet de la science et l'objet de la sensation. Si l'on peut dire que la sensation porte sur le multiple et le variable tandis que la science porte sur l'unique et le permanent,

[1] *An. post.* II, 19, 100 a, 17-b, 1 ; I, 31, 87 b, 29 ; cf. *De an.* II, 12, 424 a, 23.

[2] *An. post.* I, 31, 87 b, 28-35.

[3] *De gen. an.* I, 23, 731 a, 33 ; cf. *De somniis* 1, 458 b, 2.

[4] *An. post.* I, 18, 81 a, 38 ; II, 19, 100 a, 10 ; *De an.* III, 8, 432 a, 7 ; *De sensu* 6, 445 b, 16.

il faut bien entendre qu'il s'agit là d'un même objet considéré à des points de vue différents. L'objet que la sensation rattache aux conditions qui en font un être multiple et changeant est considéré par la science indépendamment de ces conditions, en lui-même, dans l'unité et l'éternité du type qu'il représente.

Ainsi la réalité, pour Aristote, ne cesse pas d'être la réalité concrète. Aristote ne se contente pas de mettre la réalité, telle qu'elle est constituée par la notion générale, en correspondance avec l'individuel, réalisant celles-là seules des notions générales qui expriment l'espèce à laquelle appartiennent les individus vivants [1]. Il déclare encore que le général n'existe pas indépendamment des individus. Ce qui existe, ce n'est pas l'homme en général, mais les individus humains, dans lesquels est réalisé le type de l'homme. L'essence constitue la réalité. Mais l'essence n'existe que réalisée dans les individus compris dans l'espèce qu'elle représente. En ce sens, elle est une « réalité seconde », si toutefois l'on entend qu'elle seule confère à l'individu ce qu'il possède d'existence [2].

[1] *Met.* VII, 4 *praes.* 1030 a, 21 sqq. ; cf. Alex. *Met.*, p. 473, 16 sqq. Hayduck.

[2] Dans les *Catégories* (5, 2 a, 11-19 ; cf. 7, 8 a, 13 sqq.), Aristote appelle δεύτεραι οὐσίαι le genre et l'espèce (οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον), par opposition à la réalité première (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη *sc.* οὐσία) que représentent les indi-

Telle est donc la différence capitale qui sépare l'essence de l'idée. Aristote et Platon s'accordent sur un point fondamental. Comme Platon, Aristote identifie le réel avec l'intelligible. Comme Platon, il voit l'intelligible dans la notion générale. Par suite, comme Platon, il réalise la notion générale. Mais il ne relègue pas l'idée dans un monde supérieur au monde sensible. Il met l'idée dans les choses sensibles. L'essence d'Aristote, c'est l'idée de Platon, mais l'idée ramenée du ciel sur la terre, l'idée existant dans les choses sensibles elles-mêmes. Le réalisme transcendant devient un réalisme immanent[1].

vidus (οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος). De même, un texte de la *Métaphysique* (XII, 3, 1070 a, 20) appelle la chose concrète ἡ μάλιστ' οὐσία (cf. *ibid.* 10, 1035 b, 28-31). Ces textes ne contredisent qu'en apparence ceux que nous avons cités, dans lesquels Aristote démontre que la réalité véritable est l'essence, et non pas la chose concrète, et revendique pour l'essence le titre de πρώτη οὐσία (cf. *Met.* VII, 7, 1032 b, 1 : εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν). Car, si tout ce qu'il y a de réalité dans les individus est constitué par l'essence, l'essence, d'autre part, n'existe que réalisée dans les individus. — Cf. Jackson *Greek Philosophy*, 1905, p. 182 : « The primarily existent form, of which we hear in the *metaphysics*, is form immanent in a particular : and the primarily existent particular, which is spoken of in the *categories*, is the particular in so far as it represents the species to which it belongs, and no further ». Windelband *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 4me éd., 1907, p. 115 : « Das Allgemeine ist nur im Besonderen wirklich, das Besondere ist nur, weil in ihm sich das Allgemeine verwirklicht ».

[1] Il va sans dire que le réalisme immanent n'est pas moins un réalisme que le réalisme transcendant. Nous ne saurions admettre les interprétations, opposant systématiquement Aristote à Platon,

Mais le réalisme immanent n'est pas sujet à moins de difficultés que le réalisme transcendant. Cela est tout particulièrement vrai du réalisme aristotélicien.

selon lesquelles Aristote a toujours affirmé que le réel consiste dans le particulier, dans l'individuel, abstraction faite de toute généralité. Nous n'admettons pas l'interprétation de Ravaisson, selon laquelle Aristote distingue entre « l'unité formelle que réclame la science et l'unité réelle qu'il faut à l'existence ; l'unité formelle, l'universalité, dans les analogies de l'être ; l'unité réelle, dans son individualité » (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1837, p. 379 et *passim*. V. encore la page 527, qui est significative : « L'essence des êtres naturels... n'est pas un principe général comme une idée platonicienne, etc.). Nous n'admettons pas davantage l'interprétation de Zeller (*Phil. d. Griechen*, t. IV, 3me éd., 1879, p. 309-313), selon laquelle Aristote s'est contredit en affirmant, d'une part, que la science porte sur le général, d'autre part, que le général n'est pas réel. Qu'il y ait dans la métaphysique aristotélicienne une contradiction fondamentale, c'est ce que nous montrerons dans la suite de ce chapitre. Mais cette contradiction n'est pas celle que Zeller signale. Et nous n'avons pas besoin de la distinction invoquée par M. Boutroux (*Etudes d'histoire de la philosophie*, 1897, p. 131-133) entre la science en puissance et la science en acte, la première ayant pour objet le général, la seconde ayant pour objet l'individuel. Cette distinction, qui s'appuye sur un texte isolé, n'est pas conforme à la véritable pensée d'Aristote (v. Bonitz *Met.* II, p. 569, note). Selon Aristote, toute espèce de science, et même jusqu'à la sensation, porte sur le général. Et, l'objet de la science étant la réalité, le général est la réalité. Les historiens de la scolastique ont donc tort de rattacher à la doctrine aristotélicienne les adversaires du réalisme. Et l'on ne peut guère se tromper plus complètement qu'en parlant, avec Hauréau (*De la philosophie scolastique*, 1850, t. I, p. 72), du « vaste abîme qui sépare le conceptualisme péripatéticien de l'idéalisme platonicien ».

II

Du moment qu'il faisait de l'essence le principe constitutif de la réalité concrète, Aristote devait être amené fatalement à confondre l'essence avec l'élément qui lui avait paru représenter ce qu'il y a d'intelligible dans cette réalité : la forme.

Nous avons dit, en effet, que la forme est ce par quoi la réalité est faite intelligible. Rien n'est intelligible qui n'est déterminé : or la forme est le principe de la détermination. Et la détermination qu'apporte la forme est telle qu'elle met un terme au devenir et constitue la réalité stable, définitivement achevée, qui seule peut offrir un objet à la connaissance.

Si donc l'essence, qui est l'intelligible, est réalisée, non pas dans un monde supra-sensible, mais dans le monde sujet au devenir, comment l'essence se distinguera-t-elle de la forme ? En fait, les deux principes sont confondus par Aristote en un seul. L'essence est la détermination par laquelle les choses sont soustraites au devenir et rendues intelligibles. A ce titre, l'essence s'oppose à l'indétermination de la matière. L'essence est identique avec la forme [1].

[1] Le terme εἶδος signifie, chez Aristote, à la fois la *forme* et la *détermination spécifique*. Cf. Simplicius *Phys.*, p. 276, 24 sqq. Diels. V., sur ce texte, Hamelin *Phys. II*, 1907, p. 48. C'est pour-

Cette identité qu'il établit entre l'essence et la forme explique bien qu'Aristote se refuse à réaliser les notions exprimant une détermination plus ou moins large que la détermination spécifique. En effet, la forme correspond à la détermination spécifique. Elle n'exprime guère les déterminations intermédiaires entre l'espèce et l'individu : du moment que nous délaissons l'individuel, ce qui s'offre à nous, ce n'est pas la forme de l'Athénien, ce n'est pas la forme du sophiste ou de l'architecte, c'est la forme de l'homme. La forme n'exprime pas non plus les notions plus générales que la détermination spécifique : on sait ce qu'est

quoi εἶδος est employé comme synonyme tantôt, comme nous l'avons dit, avec μορφή, tantôt avec τί ἦν εἶναι (*Ind. Ar.*, p. 219 a, 47 ; 764 b, 21). Remarquons d'ailleurs que le terme μορφή est immédiatement employé comme synonyme avec les expressions τί ἐστι, τί ἦν εἶναι, λόγος. Cf. *Phys.* II, 7, 198 b, 3 ; *De gen. et corr* II, 9, 335 b, 6-7, 35 ; *De an.* II, 2, 414 a, 9 ; *Met.* VIII, 1, 1042 a, 28-29. — Un passage du *De coelo* (I, 9, 277 b, 30-278 a, 4) emploie comme synonymes les termes μορφή, εἶδος, τί ἦν εἶναι et λόγος pour désigner le principe formel par opposition au principe matériel. Le livre VII (Z) de la *Métaphysique*, en opposant le τί ἦν εἶναι à la matière, identifie sans restriction l'essence avec la forme. V., en particulier, 7, 1032 b, 14 : λέγω δ'οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Cf. VIII, 3, 1043 b, 1 : τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. D'ailleurs, la plupart des textes énumérant les quatre ordres de cause désignent la cause formelle par les expressions τί ἐστιν, τί ἦν εἶναι. Cf. *Phys.* II, 3, 194 b, 26-27 (répété *Met.* V, 2, 1013 a, 26) ; 7, 189 a, 16 ; *Met.* I, 3, 983 a, 27 ; VIII, 4, 1044 a, 36 ; *An. post.* II, 11, 94 a, 21. — Mentionnons encore un passage du *De partibus animalium* (I, 1, 642 a, 17 sqq.) où le τί ἦν εἶναι (642 a, 25) est opposé aux éléments matériels comme le λόγος τῆς μίξεως (642 a, 22).

la forme de l'homme, du cheval, du bœuf; on ne sait pas ce qu'est la forme de l'animal.

Est-ce à dire que les notions de forme et d'essence puissent sans difficultés être identifiées l'une avec l'autre? Ou plutôt ne faut-il pas voir dans la théorie qui les confond une tentative, inévitablement malheureuse, de concilier l'inconciliable?

On ne peut méconnaître, semble-t-il, que les notions de forme et d'essence sont d'origines très différentes, si ce n'est même diamétralement opposées.

D'une part, Aristote critique le réalisme platonicien. Il tient l'idée pour une abstraction incapable de constituer la réalité. La réalité n'est autre que la chose sensible, laquelle est sujette au devenir. Et la détermination qui constitue la réalité est celle-là même dont la réalisation met un terme au devenir : la forme.

D'autre part, Aristote prétend assurer à la réalité le caractère de permanence et d'unité qui seul peut en faire un objet de science. Il oppose à la chose sensible, multiple et variable, la notion générale, une et éternelle. La réalité n'est autre que le concept réalisé : l'essence.

Entre ces deux thèses, évidemment, il fallait choisir. Ou bien la réalité est élevée au-dessus de la multiplicité et du changement : c'est l'essence.

Dans ce cas, il convient de la chercher ailleurs que dans le monde sensible, puisqu'on tient les choses sensibles pour multiples et variables. Ou bien la réalité est comprise dans le monde sensible : elle est constituée par une détermination qui est la forme. Dans ce cas, elle ne peut se distinguer des choses sensibles comme l'un et le stable se distinguent du multiple et du changeant. Mais Aristote ne put se résoudre à sacrifier l'une de ces conclusions à l'autre. Il transporte sur la forme les caractères de l'essence, se condamnant par là à d'irrémédiables contradictions[1].

L'essence, avons-nous dit, se distingue de la chose sensible par les caractères de permanence et d'unité qui en font l'objet de la science. Ces caractères, Aristote les revendique pour la forme.

[1] La distinction qui doit être faite entre la théorie de la forme et la théorie de l'essence a été marquée très nettement par von Hertling dans un ouvrage, paru en 1871, intitulé *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles* (voir surtout les trois premiers chapitres). Notre interprétation cependant diffère beaucoup de celle proposée par v. Hertling, laquelle a été reprise, sous une forme quelque peu modifiée, par Bæumker (*Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* 1890, p. 281-291). Remarquons que Gomperz, dans son livre tout récent sur Aristote, considère les notions de forme et d'essence comme ayant la même origine : toutes deux expriment « ein abgeschwächter Realismus » (p. 65). Et pourtant Gomperz reconnaît bien que deux courants opposés traversent la métaphysique aristotelicienne, puisqu'il distingue, en Aristote, « der Asklepiade » (= der Naturforscher) et « der Platoniker » (= der Begriffsforscher).

Considérée par rapport à la multiplicité sensible, la forme est une indivisible unité. Car la forme exprime l'espèce. La forme marque la différence entre l'homme et le cheval, non pas entre l'homme et l'homme. Callias et Socrate sont constitués par une seule et même forme [1]. D'autre part, la forme est éternelle. Et comment pourrait-il en être autrement, puisque la naissance implique la réalisation de la forme dans la matière? Admettre que la forme est produite, ce serait admettre une forme antérieure à la forme considérée. Cette forme nouvelle, à son tour, impliquerait une forme précédente, et l'on serait entraîné dans une régression sans fin vers un principe introuvable. Il faut donc avouer que la forme n'est point engendrée et, par conséquent, ne périt point [2].

Pour expliquer comment il peut se faire que le changement et la multiplicité, affectant le composé de forme et de matière, n'affectent pas la forme, Aristote recourt à la conception de la matière comme un réceptacle indéfiniment étendu que la forme découpe en existences distinctes. Et il étend cette conception, de la matière première,

[1] *Met.* VII, 8, 1034 a, 5-8 ; X, 9, 1058 a, 37 sqq. — Remarquons d'ailleurs que la théorie du devenir, en réduisant la cause motrice à la forme, suppose, en quelque sorte, l'identité de la forme avec la détermination spécifique.

[2] *Met.* VII, 8, 1033 a, 24-b, 19 ; XII, 3, 1070 a, 2-4 ; VII, 15, 1039 b, 20-27 ; VIII, 3, 1043 b, 17 ; *Phys.* V, 1, 224 b, 4-13.

à la matière entendue au sens vulgaire. La matière est semblable à la figure géométrique enfermant des parties encore invisibles, mais que le simple tracé d'une ligne fait apparaître aussitôt[1]. Ainsi les différents termes matériels dans lesquels la forme se réalise sont les parties d'une même substance, parties qui restent indistinctes jusqu'à la discrimination qu'opère la forme actuellement réalisée[2]. — De ce point de vue, la forme peut apparaître comme unique. Car c'est la matière, indéfiniment divisible, qui sollicite la forme à se réaliser dans la multiplicité des parties qu'elle offre à la détermination. Ainsi la multiplicité vient de la matière[3]. La forme reste une, tout en étant représentée par une pluralité de termes[4]. Elle est comparable au mâle qui peut féconder plusieurs

[1] *Met.* IX, 9, 1051 a, 21-32 ; cf. VII, 13, 1039 a, 6.

[2] *Met.* VII, 13, 1039 a, 7 : ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει. Cf. IX, 6, 1048 b, 3 : τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης. De là la théorie averroïste de l'*extractio formarum*. — La théorie thomiste de la *materia signata*, plus explicite que la théorie aristotélicienne, fait intervenir une différence quantitative entre les diverses parties de la matière qui s'offrent à la détermination.

[3] *Met.* XII, 8, 1074 a, 33 : ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. VIII, 6, 1045 a, 36 : ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην... εὐθὺς ὅπερ ἕν τι εἶναί ἐστιν ἕκαστον. XII, 2, 1069 b, 30 ; 9, 1075 a, 7 ; *De coelo* I, 9, 278 a, 18-20. — De ce point de vue, on peut dire, avec M. Bergson (*L'Evolution créatrice*, 1907, p. 342), que la matière est « un zéro métaphysique qui, accolé à l'Idée comme le zéro arithmétique à l'unité, la multiplie dans l'espace et dans le temps ».

[4] *Met.* VIII, 3, 1044 a, 7-11. — Sur la différence entre l'ἓν ἀριθμῷ et l'ἓν εἴδει, v. *Ind. Ar.*, p. 223 a, 38.

femelles[1]. Callias et Socrate diffèrent parce qu'une même forme, sans rien perdre de son indivisible unité, s'est réalisée en des matières différentes[2]. Une forme qui se réaliserait dans toute la matière disponible resterait seule de son espèce. C'est ainsi que le monde est unique, car il comprend en lui toute la matière. De même seraient uniques un nez composé de toute la chair existante, ou bien un homme qui réunirait en lui la totalité de la chair et des os répartis entre les différents êtres vivants[3]. — Cette même divisibilité de la matière explique comment la forme, malgré les variations qu'elle paraît subir, reste éternellement la même. Comme elle est le principe de la multiplicité, la matière est le principe du changement[4]. Et la forme, de même

[1] *Met.* I, 6, 988 a, 2-7. — Dans ce passage, il est vrai, Aristote semble établir, contre Platon, que le principe de la multiplicité doit être cherché dans la forme, et non pas dans la matière. Mais il entend alors par matière, non pas la matière dans toute son étendue indéfiniment divisible, mais la parcelle de matière que la forme d'un objet a découpée dans le réceptacle universel.

[2] *Met.* VII, 8, 1034 a, 5-8 ; cf. X, 9, 1058 b, 7.

[3] *De coelo* I, 9, 278 a, 15-b, 8.

[4] *Met.* VII, 8, 1033 b, 18 : ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι. — Remarquons toutefois que les textes très nombreux qui représentent la matière comme le principe du changement font allusion surtout à ce qu'il y a de non-être dans la matière (cf. *Met.* VII, 7, 1032 a, 20-22). La notion de matière, en tant que la matière est considérée comme indéfiniment divisible, intervient de façon prépondérante lorsqu'il s'agit d'établir que le changement n'affecte pas la forme. C'est elle que vise le texte cité en tête de cette note.

qu'elle n'est pas affectée par la multiplicité, n'est pas affectée par le changement. Car la forme en soi ne doit pas être confondue avec la forme réalisée dans telle ou telle partie de la matière. Ce qui naît et périt, ce n'est pas la forme, ce n'est pas non plus d'ailleurs la matière : c'est la chose produite par la réalisation de la forme dans telle ou telle partie de la matière. La sphéricité ne devient pas, non plus que l'airain : ce qui devient, c'est la sphère d'airain. Ce n'est pas la forme de la maison que la construction suscite, mais bien telle maison concrète, exprimant la réalisation de la forme dans tels ou tels matériaux[1].

Ainsi la forme est une et éternelle. Le changement et la multiplicité proviennent de la matière et n'affectent pas la forme. Si donc on considère que le changement et la multiplicité sont les conditions propres à la réalité sensible, on dira que la forme est une réalité en quelque sorte élevée au-dessus de la réalité sensible. Et l'on expliquera le sensible par la seule matière[2].

A l'essence, s'oppose l'accident. L'essence étant confondue avec la forme, l'accident doit corres-

[1] *Met.* VII, 8, 1033 a, 28-34 ; b, 16-19 ; 9, 1034 b, 10-11 ; 15, 1039 b, 24-25 ; VIII, 3, 1043 b, 16-18.

[2] *Met.* VIII, 1, 1042 a, 25 : αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. *De coelo* I, 9, 278 a, 11 : τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἅπαν ἐν τῇ ὕλῃ ὑπῆρχεν. 7, 275 b, 11 : αἰσθητὸν δ' οὐδὲν μὴ ἐν τόπῳ. *Phys.* III, 5, 205 a, 10 ; IV, 5, 212 b, 29 (cf. *De coelo* IV, 2, 309 b, 25-27).

pondre à la matière. C'est bien ainsi que le veut Aristote. En tant qu'indéfiniment divisible, la matière est l'origine de l'accident, comme elle est l'origine du changement et de la multiplicité [1]. Si des choses de même nature se distinguent entre elles, c'est parce qu'une forme identique se réalise chaque fois dans une matière différente. La forme de l'œil est identique dans tous les yeux. Mais la couleur particulière de tel œil tient à la matière spéciale dans laquelle la forme s'est réalisée [2]. Comme le choix de cette matière dépend de la cause motrice, on peut dire que l'accident provient à la fois de la matière et de la cause motrice [3].

Ainsi les différences qui subsistent entre les individus appartenant à la même espèce ne mettent pas en péril l'unité de la forme. Si Callias diffère de Socrate autrement que par la pure altérité, cette différence relève de la matière, tout comme l'altérité, et non pas de la forme. La forme reste une au travers des différences accidentelles. La pluralité formelle n'apparaît qu'avec la pluralité spécifique. Car la pluralité résulte de la distinction, et la distinction véritable est celle que

[1] *Met.* VI, 2, 1027 a, 13-15.

[2] *De gen. an.* V, 1, 778 a, 32-b, 1 ; cf. *Met.* X, 9, 1058 a, 34 sqq.

[3] *De gen. an.* V, 1, 778 a, 35-b, 1 ; cf. 8, 789 b, 20 ; *Met.* VI, 3, 1027 b, 15-16.

marque la détermination spécifique. Principe de l'accident, la matière n'introduit de distinction qu'entre les individus appartenant à une même espèce. La matière n'est donc pas véritablement un principe de distinction[1].

Mais les efforts d'Aristote pour attribuer à la forme les caractères de l'essence ne devaient aboutir qu'à marquer plus nettement l'incohérence qu'ils cherchent à réduire. Nous l'avons dit : toute cette discussion est dominée par une contradiction fondamentale. Elle ne pouvait donc être elle-même qu'une génératrice de contradictions.

Remarquons, tout d'abord, qu'Aristote est amené de la sorte à conférer au principe matériel un caractère qui ne s'accorde guère avec la notion de matière telle que nous l'avons vue proposée. De cette matière qui était l'indétermination, on fait maintenant provenir des déterminations extrêmement importantes. En effet, on rapporte à la matière, non pas seulement le fait qu'il existe une pluralité d'individus spécifiquement identiques, mais encore tous les caractères qui distinguent ces individus entre eux. Et, quelle que soit l'insistance avec laquelle on proclame que les déterminations apportées par la matière ne créent aucune

[1] *Met.* X, 9, 1058 b, 6 : οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη.

différence entre les choses, il n'en reste pas moins que la matière est le principe de ce qu'il y a d'irréductible dans chaque individu : c'est par la matière que Callias est Callias, que Socrate est Socrate. Bien plus, c'est à la matière qu'il faut rapporter la distinction entre le mâle et la femelle. Aristote prend soin de remarquer que cette distinction, n'établissant pas entre les êtres une différence spécifique, provient de la matière[1].

D'autre part, l'importance de la matière comme principe constitutif des choses est telle qu'il est difficile d'opposer absolument la matière à l'essence. Aristote échoue dans sa tentative de faire correspondre à la forme tous les caractères exprimés dans l'élément universel que représente l'essence. Il doit convenir que certains caractères, qui ne peuvent être rapportés à la forme, figurent dans la définition exprimant l'essence. Et cela l'amène à poser les deux thèses contradictoires. — Si la forme est l'essence, les caractères qui relèvent de la forme doivent seuls être signifiés par la définition exprimant l'essence. Aussi bien Aristote déclare-t-il que la matière d'une chose n'est pas comprise dans la définition de cette chose. La chair et les os, dans lesquels se réalise la forme humaine, ne sont pas compris dans la définition

[1] *Met.* X, 9, 1058 a, 29 sqq. *praes.* 1058 b, 21-23.

de l'homme. Toutes les choses naturelles comportent une matière dans laquelle la forme se réalise : elles sont semblables au *camus*, qui est, non pas une courbure quelconque, mais une courbure affectant la matière spéciale que représente le nez. Par suite, il y a toujours lieu de distinguer, à propos des choses naturelles, entre la chose elle-même, composée de forme et de matière, et la définition exprimant l'essence, laquelle se rapporte à la forme seule[1]. — Cependant la définition ne doit-elle pas embrasser tous les caractères qui sont communs à un groupe d'objets? Et peut-on nier que certains de ces caractères ne soient d'ordre matériel, si du moins l'on s'attache à la notion vulgaire de la matière, qui permet seule de considérer la matière comme le principe de l'accident? En fait, Aristote déclare qu'on peut définir ou par la forme, ou par la matière, ou par la forme et la matière réunies[2]. Bien plus, il considère la matière spéciale dont une chose est faite comme nécessaire à l'existence de cette chose. Nous reviendrons plus tard sur ce point. Ne retenons

[1] *Met.* VII, 11, 1037 a, 24 sqq. ; cf. 10, 1035 a, 17-22 ; 25-b, 1 ; b, 11 sqq. ; 11, 1036 b, 3-7 (où il faut mettre, avec Bonitz et Christ, le point d'interrogation à la ligne 5, après λόγου) ; VIII, 3, 1043 b, 1-4 ; X, 9, 1058 b, 37 sqq. ; *De coelo* I, 9, 277 b, 30-278 a, 4 ; *De an.* III, 4, 429 b, 10 sqq. (cf. Rodier *De an.*, 1900, II, p. 442 sqq.).

[2] *Met.* VIII, 2, 1043 a, 14-26 ; cf. VII, 7, 1033 a, 2 ; *De an.* I, 1, 403 a, 29 sqq.

pour l'instant de cette théorie que les conséquences intéressant la question qui nous occupe. Si l'essence d'une chose comprend les caractères qui appartiennent nécessairement à cette chose, si telle matière déterminée est nécessaire à l'existence de telle chose déterminée, la matière doit figurer dans la définition exprimant l'essence. On ne peut définir le *camus* sans faire intervenir la notion de *nez*. De même, on ne peut définir les choses naturelles sans faire intervenir la matière que ces choses comportent comme leur condition nécessaire. On ne peut définir l'homme sans mentionner la chair et les os dont n'importe quel homme est nécessairement constitué[1].

De ce dernier point de vue, la théorie par laquelle Aristote explique comment l'accident provient de la matière est singulièrement insuffisante. Ce qu'il y a d'accidentel dans une chose, nous a-t-on dit, résulte des déterminations possédées par la matière dans laquelle la forme s'est réalisée. Mais, si la matière dans laquelle une forme donnée se réalise est nécessairement telle matière et non point telle autre, si tous les yeux sont faits de la même substance, comment la couleur particulière de tel œil proviendrait-elle de la matière spéciale dans laquelle la forme s'est réa-

[1] *Met.* VI, 1, 1025 b, 30-1026 a, 6 *praes.* 1026 a, 3 ; VII, 10, 1035 b, 27-30 ; 11, 1036 b, 28-30 ; *Phys.* II, 9, 200 b, 4-8.

lisée ? Impossible d'échapper au dilemme suivant. Ou bien cette couleur est essentielle à la matière de l'œil : mais alors elle se retrouve dans tous les yeux et ne pourra plus être considérée comme un accident. Ou bien cette couleur est accidentelle par rapport à la matière elle-même. Dans ce cas, la question se pose à nouveau. Fera-t-on provenir cette couleur de la substance qui sert de matière à la matière de l'œil ? Ce serait affronter une régression à l'infini, et l'on sait qu'Aristote ne se risque pas volontiers dans une pareille aventure.

Inversement, de même que certains caractères qui proviennent de la matière ne peuvent être absolument opposés à l'élément universel que représente l'essence, de même certains caractères qui proviennent de la forme ne peuvent être compris dans cet élément universel. Comment soutenir que tous les caractères par lesquels les individus appartenant à la même espèce se distinguent entre eux relèvent uniquement de la matière ? Si l'on peut essayer de rapporter à la matière des déterminations telles que la couleur de l'œil, on sera fort embarrassé de recourir à la même explication pour un autre ordre de déterminations accidentelles. Prétendra-t-on, par exemple, que le nez de Socrate doit sa forme singulière au principe matériel ? Dira-t-on que les caractères qui distinguent Socrate de Callias ne s'expriment pas dans

la forme que la matière revêt en chacun de ces individus ? Conçues abstraitement, sans doute, la forme de Callias et la forme de Socrate se réduisent à la forme de l'homme. Mais l'abstraction nous est défendue par Aristote lui-même. Dès lors, on doit admettre que la forme d'un individu exprime à la fois les caractères de l'espèce à laquelle cet individu appartient et les caractères distinguant cet individu d'autres individus spécifiquement identiques[1].

Enfin, comment la forme serait-elle, ainsi qu'on nous l'affirme, soustraite à la multiplicité et au changement ? Aristote ne délaisse l'idée pour la forme que parce qu'il se refuse à chercher la réalité ailleurs que dans le monde sensible. Aussi bien Aristote déclare-t-il que la forme n'existe pas indépendamment de la matière dans laquelle elle est réalisée. En conséquence, la forme ne saurait être, comme l'idée, une essence planant au-dessus de la réalité sensible. La forme n'est donc pas une et éternelle à la façon de l'idée. En admettant même que l'unité de la forme ne soit pas menacée par les caractères accidentels qui dis-

[1] On sait que les réalistes du moyen âge ont conçu les caractères individuels comme une forme déterminant la matière exprimant l'espèce : *Ubi enim Socrates est, et homo universalis ibi est, secundum totam suam quantitatem informatus Socratitate.* De même, l'*haecceitas* de Duns Scot est la forme déterminant l'*entitas quidditiva*.

tinguent entre eux les individus appartenant à la même espèce, le fait qu'une même forme se réalise en une pluralité d'exemplaires affecte le principe formel de multiplicité. En admettant même que la forme de Callias soit identique à celle de Socrate, il n'en reste pas moins que la forme de Callias est autre que celle de Socrate. Aristote est bien forcé de l'avouer : la forme de tel individu concret est autre que la forme de tel autre individu concret appartenant à la même espèce[1]. Dira-t-on que la forme en soi est une, que la multiplicité de formes identiques provient de la matière? Mais qu'est-ce donc que cette forme unique ? Où se trouve réalisée la forme-type de l'homme, du cheval, du bœuf? Ce n'est pas dans le monde sensible. Est-ce dans un monde supra-sensible ? Alors instituons un monde idéel. Si l'on se refuse à prendre cette attitude, qu'on ne nous parle plus d'une forme unique qui subirait on ne sait quel étrange morcellement. Qu'on cesse également de revendiquer pour la forme une incompréhensible éternité. La forme a le même sort que la chose concrète dont elle est un élément constitutif. Elle naît et meurt avec lui. Aristote le reconnaît : si l'on peut dire que la cause motrice préexiste à la chose concrète qu'elle engendre, la

[1] *Met.* XII, 5, 1071 a, 26-29 ; cf. *De coelo* I, 9, 278 a, 18-20.

forme n'apparaît qu'avec la chose concrète elle-même[1]. On ne saurait parler d'une forme éternelle, comme d'une forme unique, que si on l'entend abstraitement. Les êtres vivants engendrent d'autres êtres semblables à eux et la forme de l'espèce persiste au travers des destructions individuelles. Mais ce n'est là, de l'aveu même d'Aristote, qu'un effort des êtres mortels vers l'inaccessible immortalité[2].

On le voit. De quelque côté qu'on la considère, la métaphysique aristotélicienne enferme une contradiction fondamentale. Aristote a voulu corriger Platon, et cependant il est resté platonicien. En substituant la forme à l'idée, Aristote affirme sa volonté de fonder une métaphysique véritablement scientifique, une métaphysique qui cherche les éléments de la réalité dans la réalité telle qu'elle nous est donnée. Mais Aristote avait subi trop fortement l'influence de Platon pour qu'il pût se libérer du réalisme. Il crut pouvoir conserver l'idée, tout en se refusant à la mettre dans une région supra-sensible. Il n'a pas vu que la distinction entre le monde sensible et le monde idéel était impliquée dans la notion même de l'idée. S'atta-

[1] *Met.* XII, 3, 1070 a, 21-24.

[2] *De an.* II, 4, 415 a, 26-b, 7 ; *De gen. an.* II, 1, 731 b, 31-732 a, 1.

cher à la théorie de l'idée tout en réduisant la réalité à la réalité donnée, c'était se vouer aux plus insolubles contradictions. La métaphysique aristotélicienne essaie de trouver dans la réalité sensible un principe institué précisément en opposition à cette réalité. De là le caractère bâtard de ses conclusions. De là l'obscurité dont s'enveloppe le système tout entier.

CHAPITRE III

La nature et le hasard.

Dans la philosophie de l'idée, le devenir ne se réduit pas entièrement à l'irrationnel. Sans doute le devenir, considéré en lui-même, est le contraire de l'intelligible. Mais le devenir, en tant qu'il aboutit à la constitution du monde sensible, implique un élément rationnel. En effet, le monde sensible est une image du monde idéel. Le devenir aboutissant à cette image de l'intelligible ne peut être dirigé que par l'intelligence. On connaît le passage du *Phédon* où le Socrate platonicien loue Anaxagore d'avoir érigé l'intelligence en principe, tout en lui reprochant de n'avoir pas tiré de sa doctrine les applications qu'elle comporte.

Aristote devait accepter plus résolument encore que Platon la conception téléologique. Car il réalise l'idée, non pas dans un monde supérieur au devenir, mais dans le monde même où le devenir s'exerce. Pour Aristote, le devenir aboutit à l'intelligible même, non pas seulement au reflet, ou à

l'image, de l'intelligible. Comment donc expliquer le devenir sans invoquer une intelligence dirigeant le cours des choses vers la fin qu'elle a marquée? En fait, la louange et le blâme du *Phédon* se retrouvent dans la *Métaphysique*. Aristote déclare qu'Anaxagore, ayant découvert que l'intelligence est le principe de l'harmonie qui règne dans l'univers, a paru comme un homme de bon sens au milieu de gens parlant à tort et à travers. Mais il ajoute qu'Anaxagore a eu le tort de ne faire intervenir son principe qu'à la façon d'un *deus ex machina*[1].

Ainsi la cause par excellence est la cause finale. Et sans doute nous avons bien pu dire que la cause finale se réduit à la forme. Mais la cause finale peut être considérée, non plus dans son point d'arrivée, qui est la forme, mais dans le processus qui tend vers la forme. De ce point de vue, elle se confond avec la cause motrice considérée, non plus dans son origine, qui est la forme, mais dans le développement qu'elle produit. Ainsi comprise, la cause finale est ce qu'on appelle la nature. A la nature, qui a dans la forme et son origine et sa fin, s'oppose le hasard, qui provient de la matière. Le dualisme de la forme et de la matière est aussi le dualisme de la nature et du hasard.

[1] *Met.* I, 3, 984 b, 15-19 ; 4, 985 a, 18-21 (cf. *Phys.* II, 8, 198 b, 13-16).

I

Nous savons que la réalité est représentée au premier chef par les êtres dits naturels : animaux, plantes, corps élémentaires. Ces êtres existent en vertu d'un principe, d'où ils tirent leur nom, qui est la nature.

Qu'est-ce que la nature?

Pour le savoir, il convient de se demander par quel caractère les êtres naturels se distinguent des autres êtres. La réponse est facile. Les êtres naturels ont ceci de particulier qu'ils ont en eux-mêmes un principe de mouvement. Tandis que les autres choses ne se meuvent qu'en vertu d'une cause extérieure, les êtres naturels se meuvent en vertu d'un principe interne. Ce principe est justement ce qu'on appelle la nature. Qu'un tel principe existe, c'est ce qu'il serait bien ridicule de vouloir démontrer, car il n'y a rien de plus évident[1].

La nature ainsi comprise n'est autre que la forme.

Certains, il est vrai, ont voulu que la nature fût la matière. On a raisonné de la façon suivante : Ce qui constitue essentiellement une chose, c'est

[1] *Phys.* II, 1, 192 b, 8-193 a, 9.

la matière dont elle est faite; preuve en soit que, si l'on enfouit un lit dans la terre et que la putréfaction ait la force de faire pousser un rejeton, il se produira, non pas un lit, mais du bois; ainsi la forme n'est qu'accidentelle, tandis que la matière subsiste constamment[1].

On ne peut nier assurément que cette opinion ne soit en quelque mesure soutenable. Et l'on conviendra volontiers que la nature, en un sens, est la matière. Mais, en un autre sens qui est le sens véritablement propre, la nature est la forme. En effet, chaque être est ce qu'il est lorsqu'il est en acte, et rien n'est en acte que par la forme. Par conséquent, les choses naturelles sont naturelles lorsqu'elles sont en acte, c'est-à-dire lorsqu'elles possèdent la forme. Or le principe par lequel les choses naturelles sont naturelles, c'est la nature. Ainsi la nature n'est autre que la forme. C'est là ce dont on se rend compte en comparant les produits de la nature à ceux de l'art. Nous ne disons pas qu'un objet porte la marque de l'art tant qu'il n'est qu'en puissance, comme un lit qui ne consisterait que dans le bois sur lequel va porter l'effort de l'artisan; mais nous parlons d'art, et de choses produites par l'art, lorsque la forme a été réalisée dans la matière. De même, nous ne devons

[1] *Phys.* II, 1, 193 a, 9-28.

faire intervenir la nature que là où il y a de la forme. Et qu'on ne prétende pas que la forme est transitoire alors que la matière est permanente. C'est tout le contraire qui est vrai. Dans la génération, ce qui demeure, c'est la forme. Car la forme n'est engendrée que par une forme préexistante. S'il convient donc d'identifier la nature avec le permanent, la nature est la forme, bien plutôt que la matière[1].

Cette identité que l'on affirme entre la nature et la forme ne doit pas faire oublier cependant que la nature est un principe de mouvement. Et sans doute ce caractère ne la distingue pas de la forme. Car nous savons que la forme est cause motrice. Mais on peut distinguer entre la forme achevée, à la fois principe et terme du mouvement, et le processus intermédiaire entre la forme possédée par le moteur et la forme réalisée dans le mobile. De façon correspondante, on peut distinguer deux sens du mot *nature*. En un sens, la nature, comme nous l'avons dit, est la forme qui constitue l'animal ou la plante. En un autre sens, la nature — on pourrait dire la *naturation* — est la tendance vers la réalisation de la forme[2].

[1] *Phys.* II, 1, 193 a, 28-b, 12.
[2] *Phys.* II, 1, 193 b, 12-18. — Philopon (*Phys.*, p. 211, 8 Vitelli) indique que, pour désigner la φύσις en tant que γένεσις, il faudrait pouvoir dire φύσανσις.

Qu'on l'entende dans un sens ou dans l'autre, la notion de nature doit être rapprochée de celle de cause finale. — D'une part, en tant qu'elle est la forme achevée, la nature est une fin. C'est là ce dont on se persuade en observant que la nature est le terme d'un mouvement continu. Car un mouvement continu, c'est-à-dire un mouvement ayant pour sujet un seul et même mobile et se dirigeant dans une progression ininterrompue vers un terme unique, emprunte son caractère à la fin vers laquelle il tend. Voilà pourquoi la forme a pu être identifiée avec la cause finale, car la forme est l'aboutissement du mouvement continu. Mais la nature est le terme du mouvement naturel, qui est par excellence le mouvement continu. La nature, de même que la forme, est donc une cause finale[1]. — D'autre part, en tant qu'elle est la tendance vers la réalisation de la forme, la nature est, non plus le terme du mouvement continu, mais la cause acheminant ce mouvement vers son terme. La nature alors n'est plus une fin : elle est un principe agissant en vue d'une fin[2].

C'est à ce dernier sens du mot *nature* qu'Aristote paraît s'attacher définitivement. Il considère la nature, non pas comme la forme achevée, mais

[1] *Phys.* II, 2, 194 a, 28-33 (pour l'explication de ce passage, v. Hamelin *Phys. II*, 1907, p. 72 sqq.). Cf. *De part. an.* I, 1, 641 b, 23-26.
[2] *Phys.* II, 8, 199 a, 8 sqq. (Hamelin, p. 150-153) ; 199 b, 15-17.

comme la tendance vers la réalisation de la forme ; non pas comme la cause finale, mais comme le principe agissant en vue de la cause finale.

Que l'action d'un tel principe se révèle dans les choses, c'est là ce dont Aristote n'admet pas qu'on puisse douter.

Selon Aristote, en effet, un ordre admirable se révèle dans toutes les parties de l'univers. On ne saurait se tromper plus grossièrement qu'en considérant les choses comme un assemblage incohérent de pièces juxtaposées. Le monde n'est pas fait de la même façon qu'une mauvaise tragédie[1]. Tout ce qui est naturel porte une marque de simplicité et d'unité[2], une marque d'ordre, de régularité, d'harmonie[3], une marque de constance et de pérennité[4]. Ce qui arrive naturellement arrive toujours et partout de la même manière : un homme engendre toujours un homme.

[1] *Met.* XIV, 3, 1090 b, 19.

[2] *Phys.* VIII, 1, 252 a, 17 : ἡ γὰρ ἁπλῶς ἔχει τὸ φύσει... ἢ λόγον ἔχει τὸ μὴ ἁπλοῦν. *De coelo* III, 3, 300 a, 26 ; *De gen. an.* I, 1, 715 b, 14 ; *An. pr.* I, 13, 32 b, 18-20.

[3] *Phys.* VIII, 1, 252 a, 11 : ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν · ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. *De coelo* III, 2, 301 a, 4-11 ; *De gen. an.* III, 10, 760 a, 31 ; IV, 10, 778 a, 4-6 ; V, 1, 778 b, 3 ; *Rhet.* I, 10, 1369 a, 35- b, 1.

[4] *Rhet.* I, 11, 1370 a, 8 : ἡ μὲν φύσις τοῦ ἀεί. *De coelo* II, 3, 286 a, 17-18 ; III, 2, 301 a, 7-9 ; *De part. an.* III, 2, 663 b, 27. — Aristote répète volontiers que ce qui arrive naturellement arrive soit toujours, soit le plus souvent : ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Cf. *Phys.* II, 8, 198 b, 35 ; *De gen. et corr.* II, 6, 333 b, 5 ; *De gen. an.* III, 2, 663 b, 28.

et l'on ne voit pas l'olivier provenir du froment[1]; le feu ne brûle pas autrement en Grèce et dans la Perse[2].

Sans doute, on a voulu nier que cette constance atteste la finalité qui règne sur les choses. On a prétendu n'y voir que l'effet d'une aveugle nécessité. Ce n'est pas pour nourrir le blé, a-t-on dit, que la pluie tombe. Mais il pleut par une loi nécessaire : la vapeur qui s'élève doit se refroidir, se changer en eau et retomber. Si le blé tire parti de ce phénomène pour germer et se développer, c'est un pur accident. Dira-t-on, parce qu'un orage aura détruit une récolte, qu'il a plu dans le but exprès que cette récolte fût anéantie ? Il n'est pas jusqu'aux organes compliqués que possèdent les êtres vivants qui ne puissent s'expliquer sans que l'on fasse intervenir la notion de but. Il est vrai que la plupart correspondent à quelque fonction. En voici la cause. Quand les choses sont, par accident, conformées de la même manière que si elles répondaient à un but déterminé, elles subsistent, parce qu'elles se trouvent avoir la disposition convenable. Au contraire, les choses ne subsistent pas, lorsqu'il n'y a pas coïncidence entre le pro-

[1] *De gen. et corr.* II, 6, 333 b, 7 ; *Phys.* II, 4, 196 a, 31 (le τινες de la ligne 24 désigne Démocrite) ; *De part. an.* I, 1, 641 b, 26.

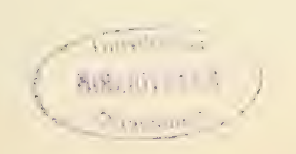
[2] *Eth. N.* V, 10, 1134 b, 25 ; cf. *Phys.* VIII, 1, 252 a, 18.

duit de la nécessité et la présence des conditions requises pour satisfaire à quelque fin[1].

Ainsi raisonnent ceux qui ne voient dans les phénomènes que l'influence de la nécessité. Aristote ne juge pas leur argumentation satisfaisante. Comment pourrait-il se faire que l'ordre et la régularité proviennent du hasard? Ce qui arrive par hasard n'arrive que rarement. Ce n'est pas par hasard qu'il pleut en hiver; mais c'est un hasard s'il pleut quand le soleil est dans la constellation du Chien. Il est donc impossible de rapporter au hasard des phénomènes dont le cours est régulier. Or l'on se trouve ici en présence d'une alternative : les phénomènes ont lieu soit par hasard, soit en vue d'une fin. Par suite, l'ordre qui règne dans les choses, ne pouvant être le produit du hasard, est le produit de la finalité[2].

Pourquoi d'ailleurs refuse-t-on d'admettre à propos de la nature ce qu'on accorde lorsqu'il s'agit de l'art? Personne ne conteste que l'art procède en vue d'une fin. Mais l'art, comme nous l'avons dit, ne fait qu'imiter la nature. Si donc on avoue que l'art agit en vue d'une fin, on devra reconnaître que la nature, elle aussi, agit en vue d'une fin[3]. Nier cette vérité, c'est se condamner

[1] *Phys.* II, 8, 198 b, 16-32. Ce passage vise la doctrine d'Empédocle.
[2] *Phys.* II, 8, 198 b, 34-199 a, 8 ; cf. 199 b, 24 ; 5, 196 b, 10-17.
[3] *Phys.* II, 8, 199 a, 15-20 ; b, 29-30.



à ne rien pouvoir expliquer des choses naturelles[1]. En rapportant tous les phénomènes naturels à la nécessité, on commet la même erreur qu'en expliquant l'écoulement de l'eau, dans le traitement de l'hydropisie, par l'intervention du scalpel, et non par le but qui commande cette intervention : la santé[2].

En fait, on ne peut méconnaître que la nature, de même que l'art, agit en vue d'une fin. Observez la structure des êtres vivants. Partout on y trouve la trace d'une activité tendant vers un but. — N'est-il pas évident que la nature ne fait rien d'inutile et rien de superflu[3]? Nous voyons, par exemple, que les poissons n'ont pas de paupières ; la raison en est que l'eau ne renferme pas, comme l'air, des corps dont le heurt peut être préjudiciable à l'œil[4]. L'homme et les quadrupèdes ovipares, ayant des dents molaires, ont la faculté de mouvoir les mâchoires latéralement. Cette faculté se-

[1] Cf. *De respir.* 3, 471 b, 25. — Aristote insiste sur la différence entre les sciences naturelles et les sciences mathématiques : le principe des unes est ce qui est ; le principe des autres est ce qui sera. Cf. *De part. an.* I, 1, 640 a, 3 ; *Phys.* II, 9, 200 a, 15.

[2] *De gen. an.* V, 8, 789 b, 12.

[3] ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ, οὐδὲν περίεργον : telle est l'affirmation qu'Aristote ne cesse de répéter. Cf. *De an.* III, 12, 434 a, 31 ; *De part. an.* IV, 13, 695 b, 19 ; *De ingr. an.* 2, 704 b, 15 ; 8, 708 a, 9 ; 12, 711 a, 18 ; *De gen. an.* II, 4, 739 b, 19 ; 6, 744 a, 36 ; V, 8, 788 b, 21 ; *Polit.* I, 2, 1253 a, 9 ; 8, 1256 b, 21.

[4] *De part. an.* II, 13, 658 a, 8.

rait inutile aux animaux privés de molaires : aussi ceux-là ne peuvent-ils mouvoir les mâchoires que dans le sens vertical[1]. On ne voit jamais la nature donner un organe qu'aux êtres capables d'accomplir la fonction correspondante. Par exemple, les organes d'attaque et de défense n'apparaissent que chez les animaux en état de les employer utilement, et sont d'autant plus nombreux et redoutables que l'animal est plus fort et courageux. Voilà pourquoi le mâle est toujours mieux armé que la femelle[2]. — Mais la nature, si elle ne fait rien d'inutile, n'omet rien de nécessaire[3]. Elle n'agit pas comme ces artisans qui façonnent un instrument de telle manière qu'il serve à plusieurs usages : les organes qu'elle construit ne servent qu'à une seule fin[4]. La nature n'épargne jamais

[1] *De part. an.* IV, 11, 691 a, 28-b, 4. — Pour d'autres exemples analogues, v. *De part. an.* III, 1, 661 b, 22 ; 2, 663 a, 17 ; 663 b, 35 (cf. 14, 674 a, 31 ; *Hist. an.* II, 1, 501 a, 11 ; IX, 45, 630 b, 2) ; 14, 674 a, 31-b, 2 ; IV, 12, 694 a, 13 ; 13, 697 b, 12 ; *De respir.* 10, 476 a, 11-15.

[2] *De part. an.* III, 1, 661 b, 28 ; cf. IV, 8, 684 a, 26 ; 10, 687 a, 10 ; 13, 695 b, 17 ; *De ingr. an.* 8, 708 a, 11 ; *De gen. an.* III, 10, 759 b, 2 ; IV, 1, 766 a, 5.

[3] *De an.* III, 9, 432 b, 21-22.

[4] *Polit.* I, 2, 1252 b, 1. — Cette règle souffre des exceptions. Il est des cas où la nature est dans l'impossibilité de réserver un organe à une seule fonction (cf. *De part. an.* IV, 6, 683 a, 19-26). C'est ainsi que la bouche sert à l'introduction des aliments et à leur élaboration en même temps qu'à l'entrée et à la sortie de l'air nécessaire à la respiration (*De respir.* 11, 476 a, 17 ; cf. *De part. an.* III, 1, 662 a, 16 sqq.) ; que la trompe de l'éléphant remplit

rien pour atteindre le but qu'elle se propose. Elle n'hésite pas, le cas échéant, à construire des organes accessoires destinés à régler le rapport entre deux organes principaux. Par exemple, afin que le jeu de la respiration ne soit pas gêné par celui de la nutrition, la nature imagine l'épiglotte, qui empêche le bol alimentaire de pénétrer dans le larynx [1]. Ailleurs, la nature remédie à l'insuffisance d'un organe par l'institution d'un autre organe. Ainsi les oiseaux, qui n'ont pas de dents, ont, avant l'estomac, un renflement de l'œsophage, où les aliments sont divisés et broyés. Et ceux qui n'ont pas ce renflement ont l'estomac lui-même fort et charnu, afin de pouvoir emmagasiner et cuire la nourriture qui n'était pas assez amollie [2]. La nature est si loin d'incliner à l'avarice qu'elle se livre, quand les circonstances l'exigent, à tous les excès de la prodigalité. Pourquoi la race des poissons est-elle aussi prolifique ? C'est que les embryons de ces animaux, étant exposés à périr en masse, la nature combat les chances de perte par le nombre des

l'office des pieds de devant (*De part. an.* II, 16, 659 a, 21, 34) ; que les lèvres, chez l'homme, servent à la protection des dents comme à la parole (*ibid.* 659 b, 32) ; que le souffle vital est employé à plusieurs usages, comme par l'artisan l'enclume et le marteau (*De gen. an.* V, 8, 789 b, 8) ; etc.

[1] *De part. an.* III, 3, 664 b, 21 ; cf. 665 a, 8.

[2] *De part. an.* III, 14, 674 b, 17-30. — Sur la façon dont la nature corrige la myopie des insectes, v. *De part. an.* II, 13, 657 b, 35.

naissances. Ainsi la nature lutte victorieusement contre les forces ennemies de la destruction[1]. Sans doute, la nature est impuissante à toujours atteindre pleinement le but qu'elle se propose. Mais les échecs partiels ne découragent pas son intelligente activité. Pareille à un sage économe, la nature ne laisse rien perdre de ce qu'elle peut utiliser. Dans l'administration des ménages, la nourriture la meilleure est réservée aux personnes libres, tandis que la moins bonne est donnée aux esclaves et aux animaux. De même, la nature compose avec la matière la plus pure la chair et les organes des sens, tandis qu'elle emploie les déchets à former les os, les nerfs, les poils, les ongles et autres parties subordonnées aux premières[2]. Elle tire parti même des excrétions et des résidus[3]. Avec le résidu terreux qui se trouve toujours chez les animaux de grande taille, elle forme les organes de défense, cornes ou dents[4]. Le liquide que la seiche sécrète sous l'influence de la peur sert à préserver cet animal contre l'attaque de ses ennemis[5].

Ainsi, quel que soit le point sur lequel on porte

[1] *De gen. an.* III, 4, 755 a, 30-32.
[2] *De gen. an.* II, 6, 744 b, 16-26.
[3] *De part. an.* IV, 2, 677 a, 15.
[4] *De part. an.* III, 2, 663 b, 22-35.
[5] *De part. an.* IV, 5, 679 a, 29. — Cf. III, 2, 663 a, 13-17 ; *Hist. an.* IX, 45, 630 b, 9.

les regards, la nature apparaît comme déployant la même industrieuse activité. Toujours la nature se comporte comme pourrait le faire le plus habile artisan[1]. Et les cas ne sont pas rares où les démarches de la nature rappellent de façon saisissante les démarches de l'art. Par exemple, les organes des animaux sont d'abord simplement esquissés par la nature ; ce n'est qu'ensuite qu'ils prennent leur couleur et leur consistance. La nature agit ici comme le peintre, qui ne met la couleur qu'une fois le dessin terminé[2]. De même encore que l'artiste adapte sur un corps solide la matière inconsistante qu'il façonne, la nature produit les os, afin de mouler sur eux la chair[3]. Les ramifications du système veineux, qui portent le sang dans toutes les parties du corps, rappellent les canaux d'irrigation que le jardinier installe, afin que l'eau soit distribuée dans toute l'étendue du jardin[4].

[1] Cf. les expressions : ταῦτα πάντα εὐλόγως ἡ φύσις δημιουργεῖ (*De gen. an.* I, 23, 731 a, 24 ; cf. II, 6, 743 b, 23 ; *De part. an.* I, 5, 645 a, 9 ; II, 9, 654 b, 32), ἡ φύσις ὑπέγραψεν (*De part. an.* II, 8, 654 a, 25 ; 14, 658 a, 23 ; *De gen. an.* II, 4, 740 a, 28 ; 6, 743 b, 24), εὐλόγως δ'ἀπείργασται ἡ φύσις (*De gen. an.* V, 2, 781 b, 22), ἡ φύσις μεμηχάνηται (*De part. an.* II, 7, 652 a, 31 ; b, 21 ; III, 3, 664 b, 22 ; 14, 675 b, 12), ἡ φύσις ἐπικεκόσμηκεν (*De part. an.* II, 14, 658 a, 32), ἡ φύσις ποιεῖ (*De part. an.* II, 16, 659 b, 35 ; III, 2, 663 a, 33).

[2] *De gen. an.* II, 6, 743 b, 20-25.

[3] *De part. an.* II, 9, 654 b, 27-32.

[4] *De part. an.* III, 5, 668 a, 13 sqq. — Aristote va jusqu'à dire que la nature se sert de la semence du mâle comme l'artisan se sert d'un instrument (*De gen. an.* I, 22, 730 b, 19-32).

Qu'est-ce à dire, sinon que la nature est un principe du même ordre que l'intelligence? L'intelligence est caractérisée par ce fait qu'elle se propose toujours un but. Or c'est là justement le procédé de la nature[1]. Comme l'intelligence, la nature prévoit l'avenir[2]. Comme l'intelligence, la nature a toujours en vue ce qu'il y a de meilleur et de plus beau[3]. L'analogie entre la nature et l'intelligence est telle que l'on peut douter souvent auquel de ces deux principes il faut rapporter les phénomènes. C'est de façon irréfléchie que les animaux clignent des yeux pour arrêter, au moyen des paupières, les corps étrangers qui menacent de s'introduire dans l'organe visuel; et pourtant ce mouvement, inspiré par la nature, produit exactement le même effet que s'il était inspiré par l'intelligence[4]. Les araignées et les fourmis sont incapables de réflexion et de délibération; et pourtant n'est-on pas tenté de croire que l'intelligence préside à leurs travaux[5]? Tant il est vrai

[1] *De an.* II, 4, 415 b, 16 : ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις. Cf. *Phys.* II, 5, 196 b, 21-22 ; 6, 198 a, 6 ; *Met* XI, 8, 1065 a, 27.

[2] *De coelo* II, 9, 291 a, 24.

[3] *Phys.* VIII, 6, 259 a, 11 ; 7, 260 b, 22 ; *De coelo* II, 5, 288 a, 2 ; *De gen. et corr.* II, 10, 336 b, 27 ; *De vita et m.* 4, 469 a, 28 ; *De part. an.* II, 14, 658 a, 24 ; *De ingr. an.* 2, 704 b, 15-17 ; 8, 708 a, 10.

[4] *De part. an.* II, 13, 657 a, 35-b, 1.

[5] *Phys.* II, 8, 199 a, 22.

que les procédés de la nature sont les procédés mêmes de l'intelligence[1].

Ainsi s'expliquent la permanence et l'unité que l'on trouve dans les choses. Si la nature se détourne de l'infini, c'est parce qu'elle tend sans cesse vers un terme qui est le but qu'elle se propose[2]. Par là le monde est fait intelligible. Car la permanence et l'unité, qui proviennent de la nature, sont les conditions de l'intelligible. Si les choses, assujetties à la raison, persistent toujours les mêmes et s'accordent en une grandiose harmonie, c'est parce que la nature les dirige vers une fin. L'intelligible a son origine dans l'intelligence.

II

Cependant la nature ne règne pas seule sur les choses. A côté d'elle, il convient de faire une place au hasard.

Nous avons dit que la nature, en un sens, est matière. Cela signifie que les choses naturelles comportent nécessairement de la matière. Il en est d'elles, à cet égard, comme du *camus*, lequel

[1] Simplicius ne croit pouvoir expliquer cette ressemblance entre la nature et l'intelligence qu'en faisant intervenir les hypostases néo-platoniciennes. V. Hamelin ***Phys. II,*** p. 87-90.

[2] *De gen. an.* I, 1, 715 b, 14 : ἡ δὲ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον · τὸ μὲν γὰρ ἄπειρον ἀτελές, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος.

ne va pas sans la matière que représente le nez[1]. Et la matière, si elle n'est pas la nature en tant que but, est du moins le moyen indispensable à la réalisation du but[2]. Par matière il convient d'entendre ici, non pas la matière en général, mais la matière spéciale que requiert une chose déterminée[3]. Pour qu'une maison soit construite, il faut des matériaux toujours les mêmes : pierres, briques et bois[4]. Une scie ne saurait être en bois ou en laine[5]. Ce qui est vrai des choses artificielles l'est aussi des choses naturelles. De même que la hache suppose l'airain ou le fer, de même l'animal suppose telle matière déterminée[6]. Et cette remarque peut s'étendre à chacune des parties dont se compose l'animal. Pas une de ces parties qui n'exige une matière spéciale. Pour les unes, cette matière est dure ; pour les autres, molle[7]. Conçoit-on des dents qui ne seraient pas formées d'une matière terreuse et résistante[8] ? Et même

[1] *Phys.* II, 2, 193 b, 22-194 a, 27.

[2] *Ibid.* 194 a, 27-b, 8.

[3] *Ibid.* 194 b, 9 : τῶν πρός τι ἡ ὕλη · ἄλλῳ γὰρ εἴδει, ἄλλη ὕλη. *Met.* VIII, 2, 1043 a, 12-13 ; XII, 4, 1070 b, 17 ; 5, 1071 a, 26 ; b, 1 : καὶ ἔτι αἱ ὕλαι (*int.* ἕτεραί εἰσιν).

[4] *Met.* VIII, 2, 1043 a, 8, 15 ; *De part. an.* I, 1, 639 b, 26 ; *Phys.* II, 9, 200 a, 28.

[5] *Met.* VIII, 4, 1044 a, 27-29 ; cf. *Phys.* II, 9, 200 a, 10, 28 ; b, 5 ; *De part. an.* I, 1, 642 a, 9.

[6] *De part. an.* I, 1, 642 a, 9-13.

[7] *De part. an.* II, 1, 646 b, 17 ; cf. *De gen. an.* II, 6, 743 b, 3.

[8] *De part. an.* II, 9, 655 b, 8-12.

ces parties, telles que la chair et les os, qui paraissent constituer la matière aux dépens de laquelle les autres parties sont formées, réclament à leur tour une matière déterminée[1]. Ainsi la matière est nécessaire à la réalisation du but : elle est la *conditio sine qua non*[2].

Assurément la cause finale reste la cause dominante. Les « physiologues » sont dans l'erreur quand ils s'imaginent que la matière, à titre d'antécédent, détermine ce qui en est le conséquent. C'est l'inverse qui est vrai : le conséquent, ici, détermine l'antécédent, comme le but détermine le moyen. La nécessité par laquelle la matière engendre le conséquent n'appartient pas en propre à la matière ; elle est empruntée au conséquent, qui, avant d'être réalisé, est « supposé ». Cette nécessité est donc, non pas absolue, mais « hypothétique »[3].

Cependant la cause finale n'a pas une primauté telle qu'elle puisse toujours se subordonner entièrement la nécessité dont la matière est l'origine. La matière est souvent le principe de phénomènes

[1] *De gen. an.* II, 6, 743 a, 21 ; cf. *De an.* III, 4, 429 b, 13-14.

[2] La matière est appelée τὸ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ (*Met.* XII, 7, 1072 b, 12. — Cf. *Phys.* II, 9, 200 a, 5-9). — Ailleurs, la matière est appelée συναίτιον (*Met.* V, 5, 1015 a, 21 ; b, 3).

[3] *Phys.* II, 9, *praes.* 200 a, 13 : ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος · ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Cf. *De part. an.* I, 1, 639 b, 24 ; 642 a, 9.

indépendants de la cause finale. De ce point de vue, on doit reconnaître dans la nécessité qui vient de la matière une force aveugle, directement opposée à l'intention réfléchie de la nature.

Il est vrai que cette force, pour être indépendante de toute espèce de but, n'est pas toujours adversaire de la finalité. Elle s'accorde parfois avec les desseins de la nature. Ainsi, parmi les parties qui composent le corps des êtres vivants, les unes sont soumises directement à l'action de la cause finale, tandis que les autres dépendent de la nécessité. Mais ces dernières, bien que provenant d'une cause irréductible à la cause finale, sont disposées en vue des premières. Elles sont donc indirectement subordonnées au but fixé par la nature[1]. Cette concordance entre l'action de la cause finale et l'action de la nécessité matérielle est telle qu'un grand nombre de phénomènes peuvent être rapportés indifféremment à l'un ou à l'autre des deux ordres de cause. On peut dire, en ce sens, que la nature agit soit en vue d'un but, soit par nécessité[2]. Par exemple, le bois du cerf tombe pour que l'animal soit allégé ; mais il tombe aussi nécessairement, c'est-à-dire en vertu de son poids considérable[3]. De même, si les jeunes ani-

[1] *De gen. an.* II, 6, 744 b, 14 ; cf. *De part. an.* III, 10, 672 b, 23.
[2] *An. post.* II, 11, 94 b, 36 ; *De gen. an.* I, 4, 717 a, 15 ; cf. II, 6, 743 b, 17 ; *De part. an.* III, 2, 663 b, 22.
[3] *De part. an.* III, 2, 663 b, 12-14.

maux perdent les dents de devant, c'est, d'une part, parce que ces dents, émoussées par le frottement, ne suffisent plus à leur fonction et doivent être remplacées ; mais c'est, d'autre part, parce que, l'os dans lequel elles sont fixées étant peu résistant, elles sont faibles et chancelantes[1]. Il se produit dans le domaine de la nature quelque chose d'analogue à ce qui se produit dans le domaine de l'art. Pourquoi la lumière d'une lanterne éclaire-t-elle ? Pour épargner aux hommes les faux pas ; mais aussi parce que, les pores du verre étant plus grands que les parties lumineuses, ces dernières s'échappent au dehors[2]. Collaboratrice de l'art, la nécessité matérielle est aussi la collaboratrice de la nature.

Il y a plus. La nécessité matérielle ne se contente pas de venir en aide à la nature. Elle supplée parfois la nature, produisant à elle seule le même effet que la nature aurait produit. C'est là ce qu'on remarque dans les cas de génération spontanée, qui s'observent dans le domaine de la nature comme dans le domaine de l'art. Le rétablissement de la santé, qui est ordinairement l'œuvre du médecin, peut se produire sans l'intervention d'un principe externe, par la seule vertu de la

[1] *De gen. an.* V, 8, 789 a, 8-14. — Pour d'autres exemples, v. III, 4, 755 a, 22 ; IV, 8, 776 b, 31.

[2] *An. post.* II, 11, 94 b, 27.

matière[1]. De même, la naissance des êtres vivants est souvent due au fait que la matière se met spontanément dans l'état où elle ne parvient d'ordinaire qu'après avoir été fécondée par le principe mâle[2].

Cependant la nécessité matérielle est loin de toujours s'accorder avec la cause finale. Si parfois elle paraît concourir au but marqué par la nature, le plus souvent elle engendre des conséquences qui ne répondent à aucune espèce de but. Elle est l'origine de tout ce qui arrive indépendamment de la cause finale — disons : de tout ce qui arrive par hasard.

Le hasard : tel est, en effet, le principe qui règne sur les choses en même temps que la finalité. Sans doute, on a contesté l'existence du hasard, de même qu'on a contesté l'existence de la

[1] *Met.* VII, 7, 1032 b, 21 sqq. ; cf. 9, 1034 a, 26.

[2] *Met.* VII, 9, 1034 b, 4 ; *Hist. an.* V, 1, 539 a, 15. — Le processus de la génération spontanée chez les êtres vivants est décrit en détail *De gen. an.* III, 11, 762 a, 9 sqq. Aristote estime que des classes entières d'animaux se reproduisent uniquement par génération spontanée. Tel est, d'après lui, le cas des testacés (ὀστρακόδερμα) : cf. *De gen. an.* III, 11, 763 a, 26 ; *Hist. an.* V, 15, 547 b, 18 (une légère restriction est faite *De gen. an.* III, 11, 761 b, 24). Ce mode de génération se retrouve chez certains mollusques (les πλεύμονες ou πνεύμονες : cf. *Hist. an.* V, 15, 548 a, 11), chez un grand nombre d'insectes (*Hist. an.* V, 1, 539 a, 24 *et saep.*), chez certains vers (*ibid.* V, 19, 551 a, 8), chez les sauterelles (*ibid.* X, 6, 637 b, 18), chez quelques poissons (*ibid.* VI, 15, 569 a, 25 *et saep.*). Il est très fréquent chez les plantes (*ibid.* V, 1, 539 a, 17-18 ; *De gen. an.* I, 1, 715 b, 25-27 ; III, 11, 762 b, 18).

finalité. Mais c'est également en vain. Dira-t-on que les événements qui nous semblent arriver par hasard ont en réalité une cause déterminée? Alléguera-t-on que, si le hasard existait, les anciens philosophes n'auraient pas manqué de dire quelque chose de précis à son sujet? Mais on ne pourra pas nier que tout le monde, en fait, reconnaît que certaines choses arrivent par hasard. Il n'est pas vrai, d'ailleurs, que les anciens philosophes n'aient fait aucune place au hasard. Sans doute, ils en ont parlé à tort et à travers, rapportant au hasard ce qui manifestement ne vient pas du hasard, et soustrayant au hasard précisément les choses sur lesquelles le hasard a prise. Mais enfin ils ont admis, comme tout le monde, l'existence du hasard[1].

On ne peut nier, en effet, qu'à côté des phénomènes qui se produisent avec une constance ou parfaite, ou, du moins, très grande, il y a des phénomènes qui se produisent rarement, à titre exceptionnel. Les premiers, nous le savons, ont pour cause la nature. Les derniers, nous l'avons dit également, sont ceux que l'on attribue au hasard[2].

[1] *Phys.* II, 4 ; cf. *De part. an.* I, 1, 641 b, 20-23.

[2] *Phys.* II, 5, 196 b, 10-17 ; 197 a, 19, 31 ; 8, 198 b, 34-199 a, 8 ; 199 b, 24 ; *De coelo* I, 12, 283 a, 32 ; *Rhet.* I, 10, 1369 a, 33-34 ; *Eth. Eud.* VII, 14, 1247 a, 32.

Il est vrai qu'on a coutume de réserver le nom de hasard pour une classe spéciale d'événements indépendants de la cause finale. On rapporte ordinairement au hasard les événements qui, bien qu'étant tels que l'aurait pu se proposer l'intelligence ou la nature, sont autres que la fin vers laquelle l'intelligence ou la nature tendait effectivement[1]. Pour prendre des exemples qui relèvent de l'action humaine et font intervenir la sorte de hasard qu'on peut appeler chance[2], c'est par hasard qu'un homme, étant allé au marché pour y faire une emplette, y rencontre un débiteur et rentre en possesion de son argent[3]. C'est par hasard qu'on trouve un trésor en creu-

[1] *Phys.* II, 5, 196 b, 17 sqq. ; 6, 198 a, 5 ; cf. Alex. *De fato*, p. 172, 19 sqq. Bruns.

[2] Aristote établit une distinction entre les objets désignés par les mots τύχη et αὐτόματον, distinction qu'on peut essayer de rendre en traduisant τύχη par *chance* (Hamelin traduit par *fortune*) et αὐτόματον par *hasard*. Toute chance est du hasard, mais tout hasard n'est pas de la chance (*Phys.* II, 6, 197 a, 36). La chance est le hasard en tant que se trouvant dans le domaine de l'action humaine (*ibid.* 197 b, 3). Autrement dit, il y a chance partout où il peut y avoir bonheur (Aristote rapproche εὐτυχία et εὐδαιμονία *ibid.* 197 b, 4), partout où il y a intention réfléchie (*ibid.* II, 5, 197 a, 5 ; 6, 197 b, 21). Une chose inanimée, un animal, un enfant même ne font rien par chance (*ibid.* II, 6, 197 b, 7). C'est par hasard, et non par chance, qu'un cheval fait un mouvement qui lui sauve la vie, ou qu'un trépied tombe de telle manière qu'il offre un siège à quelqu'un (*ibid.* 197 b, 15). Mais l'explication qui vaut pour la chance vaut aussi pour le hasard proprement dit.

[3] *Phys.* II, 5, 196 b, 33 ; 197 a, 15.

sant la terre pour y enfouir une plante[1], ou qu'on arrive à l'île d'Egine parce qu'on y a été poussé par la tempête ou conduit de force par des pirates[2]. Ainsi le fait qui provient du hasard est un accident par rapport au but proposé. Le hasard est donc une cause fondée sur l'accident[3].

Il est manifeste, en effet, que l'accident ne saurait être considéré comme le produit de la cause finale. La cause finale est un principe d'ordre, d'unité, de pérennité. Etant le désordonné, le multiple, le variable, l'accident provient évidemment du hasard. Il convient donc d'étendre l'appellation de hasard à toutes les manifestations de l'accident, puisque, dans toutes, la régularité naturelle est en défaut. On doit rapporter au hasard tous les phénomènes qui se produisent indépendamment d'un but, y compris ceux-là qu'on ne saurait considérer comme pouvant être visés par le principe intelligent. L'œil est fait pour la vision. Mais la couleur particulière de tel œil est-elle faite pour la vision? Non pas assurément, puisqu'une autre couleur serait également possible. La dite couleur, qui représente un accident de l'œil, ne cor-

[1] *Met.* V, 30, 1025 a, 15.

[2] *Ibid.* 1025 a, 25.

[3] *Phys.* II, 5, 196 b, 23 sqq. (sur la comparaison employée ici, v. Hamelin, p. 118) *praes.* 197 a, 12 : ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη. 6, 198 a, 6 sqq. ; 8, 199 b, 23 ; *Met.* V, 30, 1025 a, 14 sqq. ; VI, 2, 1027 a, 7 ; XI, 8, 1065 a, 6, 34.

respond à aucun but [1]. Si donc on rapporte au hasard tout ce qui est étranger à la régularité naturelle, on dira qu'un accident comme la couleur particulière d'un œil provient du hasard.

Or l'accident a son origine dans la matière. Et l'accident vient de la matière précisément en tant qu'il ne correspond à aucun but. La couleur de l'œil, dans la mesure où elle est indépendante de la cause finale, doit être rapportée à la matière dans laquelle la forme de l'œil s'est réalisée [2]. C'est donc bien la matière qui est l'origine de tout ce qui arrive en dehors de l'action exercée par la cause finale. La nécessité matérielle n'est autre que le hasard.

Mais ce n'est pas assez de dire que la matière est l'origine de tout ce qui échappe à l'action de la cause finale. On doit ajouter que la matière est l'origine de tout ce qui contrarie directement l'action de la cause finale. Principe du « hors nature », la matière est aussi le principe du « contre nature » [3].

Qu'il y ait, à côté des phénomènes attestant l'ordre naturel, des phénomènes où cet ordre est

[1] *De gen. an.* V, 1, 778 b, 32 : ὀφθαλμὸς μὲν γὰρ ἕνεκά του, γλαυκὸς δ' οὐχ ἕνεκά του.

[2] *De gen. an.* V, 1, 778 b, 32-35.

[3] A ce qui est κατὰ φύσιν, s'oppose ce qui est παρὰ φύσιν : cf. *Phys.* V, 6, 230 a, 20 ; *De coelo* I, 2, 269 a, 9 ; 7, 276 a, 11 ; Alex. *De fato*, p. 170, 1 Bruns.

altéré, c'est ce qui est bien évident. Il n'est pas jusqu'aux manifestations les plus imposantes de la régularité naturelle qui n'aient à souffrir de l'obstacle apporté par la matière. Si les périodes de génération et de destruction, qui sont mesurées par la course du soleil sur l'écliptique, ne sont pas toujours d'égale durée, c'est parce que la matière n'est pas répartie partout également et diffère suivant les choses à produire[1]. Mais c'est en observant les êtres vivants, dont l'organisation manifeste d'ailleurs si clairement l'action de la nature, qu'on verra le mieux la trace de la résistance opposée par la matière à la cause finale. C'est à la matière qu'il faut rapporter les désordres qui surviennent dans l'économie intérieure de ces êtres[2]. Surtout, c'est à la matière qu'il faut rapporter les irrégularités, plus ou moins graves, qui se produisent à la naissance des animaux. De même, en effet, que les objets fabriqués par l'artisan ne répondent pas toujours au dessein qui les engendra, de même le but que se propose la nature est parfois irrémédiablement manqué. Ces aberrations, qui constituent les monstruosités, signifient de façon éclatante la défaite du principe intelligent[3].

[1] *De gen. et corr.* III, 10, 336 b, 9-26 *praes.* 336 b, 21 ; cf. *De gen. an.* IV, 10, 778 a, 4-6.

[2] *De gen. an.* IV, 4, 773 a, 6-8.

[3] *Phys.* II, 8, 199 b, 1 : εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀπο-

Si donc on désigne, de manière générale, par le terme de hasard la cause d'où proviennent les manifestations diverses du « hors nature » et du « contre nature », on dira que la nature — avec l'art — et le hasard sont les deux principes qui règnent sur les choses[1]. Et ces deux principes sont exactement opposés. La nature est du même ordre que l'intelligence. Mais le hasard est contraire à

τυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του. — Les monstruosités sont rapportées à la matière (cf. *De gen. an.* IV, 4, 770 a, 6-7, 30-31 ; b, 15-17), c'est-à-dire au principe femelle, qui, d'après Aristote, est au principe mâle comme la matière est à la forme (*De gen. an.* I, 20, 729 a, 9 ; *Ind. Ar.*, p. 107 b, 4 ; 786 b, 36). Aristote blâme Démocrite d'attribuer les monstruosités à la confusion de deux principes mâles (*De gen. an.* IV, 4, 769 b, 30 sqq.). — Les monstruosités proprement dites sont représentées par les cas où le produit n'appartient pas à la même espèce que le producteur : tel est le cas du cheval procréant un mulet (*Met.* VII, 8, 1033 b, 33). Cependant Aristote estime que toute dissemblance entre le produit et le producteur mâle constitue, en un sens, une monstruosité. La production d'une femelle est une monstruosité (nécessaire évidemment à la conservation de l'espèce), car elle implique une défaite du principe mâle (*De gen. an.* IV, 3, 767 b, 5 sqq. ; 1, 766 a, 18) : la femelle, en effet, est comme un mâle mutilé (*De gen. an.* II, 3, 737 a, 27 *et saep.*), et toute monstruosité est une sorte de mutilation (*De gen. an.* IV, 3, 769 b, 30). Bien plus, il y a monstruosité quand un enfant, tout en étant du sexe mâle, ressemble à la mère plus qu'au père. Un homme qui engendre une fille ressemblant à la mère est vaincu non seulement en tant que mâle, mais encore en tant que Coriscus ou Socrate (*De gen. an.* IV, 3, 768 a, 5 ; cf. 767 b, 21). Aristote esquisse, à ce propos, une curieuse théorie de l'atavisme (*ibid.* 768 a, 31 sqq.).

[1] *Met.* VII, 7, 1032 a, 12 : τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου. XII, 3, 1070 a, 6 ; *An. post.* II, 11, 95 a, 8-9.

la raison[1]. La nature agit toujours en vue d'un but. Mais le hasard ne se propose jamais aucun but[2]. Voilà pourquoi nous avons pu dire que les produits du hasard s'opposent à ceux de la nature comme l'irrégulier et l'exceptionnel à ce qui est toujours constant à soi-même. La nature est un principe d'harmonie et de fixité. Mais le hasard, incertain, engendre le désordre et l'indétermination[3]. L'action réfléchie de la nature produit la règle qui rend les choses intelligibles. Mais il n'y a pas de science possible de ce qui arrive par le fait du hasard[4].

Il convient donc de ne pas se laisser abuser par le nom de « nécessité » qu'Aristote donne au principe adverse de la nature[5]. Cette nécessité qui réside dans la matière n'a rien de commun avec la néces-

[1] *Phys.* II, 5, 197 a, 18 : τὸ φάναι εἶναί τι παράλογον τὴν τύχην ὀρθῶς. Cf. *Rhet.* I, 5, 1362 a, 7 : *Eth. Eud.* VII, 14, 1247 a, 33 ; *Mor. M.* II, 8, 1207 a, 2.

[2] *An. post.* II, 11, 95 a, 8 : ἀπὸ τύχης δ'οὐδὲν ἕνεκά του γίνεται. *Rhet.* I, 10, 1369 a, 33.

[3] *Phys.* II, 5, 197 a, 31 : ἡ γὰρ τύχη ἀβέβαιος. — *De part. an.* I, 1, 641 b, 23 : ἀπὸ τύχης καὶ ἀταξίας. *Rhet.* I, 10, 1369 a, 34 ; *Mor. M.* II, 8, 1207 a, 1 ; cf. *De gen. et corr.* II, 6, 333 b, 15-16. — *Phys.* II, 5, 197 a, 21 : ἡ τύχη ἀόριστον. 197 a, 9 ; 4, 196 a, 1-2 ; *Rhet.* I, 10, 1369 a, 33 ; *Met.* V, 30, 1025 a, 24-26 ; XI, 8, 1065 a, 33.

[4] *An. post.* I, 30, 87 b, 20 : τοῦ δ'ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως. — Comme le remarque Hamelin (*Phys. II*, p. 123), le caractère de rareté qu'Aristote attribue aux produits du hasard est, au fond, un caractère d'imprévisibilité.

[5] Cf. *Phys.* II, 9, 200 a, 14 : ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ'οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. 200 a, 31 ; 8, 198 b, 11 ; *De gen. an.* IV, 8, 776 a, 25 ; V, 1, 778 a, 35 ; 8, 789 b, 3, 19-20.

sité proprement dite. Celle-ci se trouve dans les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. Elle ne se rencontre que dans ce qui subsiste éternellement le même. Et les choses qui lui sont assujetties, bien loin d'être soustraites à l'action de la cause finale, tiennent de cette action seule leur constance et leur pérennité. Au contraire, la nécessité qu'engendre la matière est une force aveugle dont les effets, imprévisibles, ne comportent ni règle, ni fixité. Qu'est-ce à dire, sinon que cette nécessité représente précisément le contraire de la nécessité véritable[1]? C'est à bon droit qu'Alexandre d'Aphrodisias, combattant le déterminisme des Stoïciens, aura recours à la théorie aristotélicienne de la nécessité. Il verra fort bien que la nécessité d'Aristote s'oppose exactement à la nécessité de Chrysippe. Cet ordre fondé sur l'enchaînement rigoureux des phénomènes qui constitue la nécessité stoïcienne, il le rapprochera de l'ordre qu'Aristote attribue à l'action de la nature[2]. Mais Aristote admet que tout ne s'accomplit pas selon la nature. De même, les Stoïciens

[1] Aristote a soin de distinguer la nécessité « hypothétique » de la nécessité proprement dite (*Phys.* II, 9, 199 b, 34 ; *De part. an.* I, 1, 639 b, 24). Et il déclare que ce qui arrive par hasard n'arrive pas avec nécessité (*An. post.* I, 30, 87 b, 20 ; cf. *De int.* 9, 18 b, 5-6 ; *Top.* II, 6, 112 b, 1-2 ; *Rhet.* I, 10, 1368 b, 34).

[2] *De fato*, p. 169, 20 Bruns : τό τε γὰρ εἱμαρμένον κατὰ φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν εἱμαρμένον.

devraient admettre que tout ne s'accomplit pas selon la nécessité[1]. Du fait que certains événements sont indéniablement le produit du hasard, il faut conclure que tout n'est pas rigoureusement déterminé. A côté de la nécessité, il faut laisser une place à la contingence, à la liberté[2].

La contingence, la liberté : tels sont bien, en effet, les noms qui conviennent pour désigner le principe qu'Aristote oppose à la finalité naturelle. Car la contingence est précisément l'élément contraire à la nécessité qui produit l'enchaînement régulier des phénomènes. Et sur quoi se fonde la liberté, sinon précisément sur la contingence? En fait, Aristote reconnaît que la puissance créatrice qui réside en la volonté de l'homme est fondée sur la contingence qui subsiste dans les choses[3].

[1] *Ibid.*, p. 170, 5 : ὄντος δὲ ἐν τοῖς γινομένοις κατὰ φύσιν καὶ τοῦ παρὰ φύσιν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην, χώραν ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς κατὰ τὴν εἱμαρμένην γινομένοις τὸ παρὰ τὴν εἱμαρμένην, ὥστ' εἰ χώραν ἔχει τὸ παρὰ φύσιν καὶ μὴ κενόν ἐστιν ὄνομα, ἔχοι ἂν ἐν τοῖς γινομένοις χώραν καὶ τὸ παρὰ τὴν εἱμαρμένην.

[2] *Ibid.*, p. 173, 13 : ὄντων δὴ τῶν ἀπὸ τύχης τε καὶ αὐτομάτως γινομένων τοιούτων, ὡς μὴ γίνεσθαι κατὰ προηγουμένην αἰτίαν..., πῶς ἂν σώζοιτό τι τῶν προειρημένων καθ' οὓς πάντα προηγησαμένοις τισὶν αἰτίοις καὶ προηγουμένοις ἐξ ἀνάγκης ἔστι τε τὰ ὄντα καὶ τὰ γινόμενα γίνεται ἑκάστου τῶν γινομένων αἴτιόν τι προκαταβεβλημένον ἔχοντος, οὗ ὄντος ἢ γεγονότος ἀνάγκη καὶ αὐτὸ ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι... ;

[3] *Eth. N.* III, 5, 1112 a, 18-b, 11 ; *De int.* 9, 18 b, 29-32 ; 19 a, 7-11. — On doit reconnaître qu'Aristote ne se prononce pas nettement dans la question de la liberté. Il est hors de doute que l'interprétation traditionnelle — celle de Zeller, par exemple — selon laquelle Aristote aurait admis sans réserve l'indétermination de la

Mais cette contingence qu'Aristote affirme s'oppose-t-elle véritablement au déterminisme causal comme un principe positif ? Il est permis d'en douter. La contingence est fondée sur la matière, en tant que la matière représente, non pas un élément positif de la réalité, mais seulement l'absence de l'élément positif. Il est vrai que la matière, considérée comme le moyen nécessaire à la réalisation du but visé par l'art ou la nature, n'est pas la complète indétermination. Mais c'est en tant qu'indétermination qu'elle produit la contingence. La chose, en soi déterminée, sur laquelle s'exerce l'effort de la cause finale, est indéterminée par

volonté, est erronée. C'est là ce qu'a démontré Lœning (*Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre*, t. I : *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, 1903). Cependant Lœning, en qualifiant de déterministe la théorie aristotélicienne de la volonté, tombe dans l'excès contraire à celui qu'il combat. La vérité nous semble être qu'Aristote oscille entre deux conceptions opposées. D'une part, la façon dont il entend le rapport entre le sujet et l'objet l'amène à déclarer que le désir et la volonté sont nécessairement déterminés par leur objet (nous traiterons cette question dans notre 6me chapitre). Mais, d'autre part, la contingence qu'il admet dans les choses le contraint d'admettre une certaine liberté de la volonté. Lœning remarque fort bien qu'une conséquence du déterminisme qui, selon lui, caractérise la théorie aristotélicienne de la volonté serait la négation de toute contingence dans les choses ; et il reconnaît qu'Aristote n'a pas tiré cette conséquence (v. *op. cit.*, p. 293 et 317). Nous disons, en sens inverse, qu'une conséquence nécessaire de la théorie aristotélicienne admettant une contingence dans les choses est l'affirmation de la volonté libre. Et nous croyons que certains textes, sinon tous, permettent d'ajouter que cette conclusion n'est pas demeurée tout à fait étrangère à l'aristotélisme.

rapport au but qui doit être réalisé. Par rapport à ce but, l'accident est un non-être[1]. Et c'est précisément cette indétermination, c'est ce non-être, qui s'expriment dans le hasard. La matière est la source de la contingence parce qu'elle représente le non-être qui partout se mêle à l'être[2]. Aussi bien la finalité règne-t-elle toujours plus sans partage à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des êtres. Car cette hiérarchie est marquée par la prédominance croissante de l'être sur le non-être. Chez les êtres inférieurs, sur lesquels la matière règne en maîtresse, l'action de la cause finale est à peine visible[3]. Mais, chez les êtres supérieurs, cette action se manifeste de façon toujours plus éclatante. L'univers est semblable à une maison bien ordonnée, où les maîtres ont une vie harmonieusement réglée, tandis que les esclaves et les animaux agissent selon les caprices de l'instant[4].

Ainsi la contingence ne s'oppose pas au déterminisme comme un élément positif à un élément positif : elle n'est que la négation de l'élément

[1] *Met.* VI, 2, 1026 b, 21 : φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.

[2] C'est là ce qu'exprime fort bien Alexandre en disant, pour expliquer la libre initiative de la volonté : ἔστιν δὲ τὸ μὴ ὂν ἐγκεκραμένον τοῖς οὖσιν (*De an.*, p. 171, 25 sqq. Bruns). Cf. *De int.* 9, 19 a, 9-11.

[3] *Meteor.* IV, 12, 390 a, 3 : τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.

[4] *Met.* XII, 10, 1075 a, 19.

positif. Elle n'est pas une force opposée à une autre force : elle n'est que l'absence, ou le fléchissement, de la force naturelle. Si l'on peut dire que la matière résiste à la cause finale, il faut bien entendre que cette résistance n'est que passivité. La matière ne contrarie pas, elle atténue. Ce qui provient d'elle, ce n'est pas le « contre nature », c'est, si l'on peut dire, le « moindre que nature » [1]. La contingence n'est que le manque de nécessité, le simple relâchement du lien causal.

Reconnaissons pourtant qu'en dépit de ses imperfections la métaphysique aristotélicienne donne le plus fécond des enseignements. Aristote a très bien reconnu que le monisme, sous quelque aspect qu'il se présente, rétrécit et mutile le réel. Il a très bien reconnu que le dualisme est seul en état de faire face à la complexité des choses. C'est pourquoi il admet que la réalité comporte, en même temps qu'un élément rationnel, un élément irrationnel. Sans doute, il a le tort de ne pas accorder à l'élément irrationnel une existence positive. Mais enfin il revendique hautement une place pour cet élément. Quand il affirme l'existence du hasard, Aristote affirme que l'enchaîne-

[1] Selon Aristote, la monstruosité, qui est la manifestation la plus éclatante du « contre nature », n'est pas autre chose qu'une mutilation, c'est-à-dire un amoindrissement. Cf. *De gen. an.* IV, 3, 769 b, 30 : τὸ τέρας ἀναπηρία τις ἐστίν.

ment auquel la causalité soumet le réel n'étreint pas les choses dans toute leur complexité. Moins étroite que la plupart de celles qui l'ont suivie, cette philosophie intellectualiste fait une place à ce qu'il y a dans le réel de possibilités toujours ouvertes, d'imprévisible spontanéité [1].

[1] Nous ne concevons pas comment Gomperz, dans son livre récent sur Aristote (p. 75), a pu dire que la théorie aristotélicienne du hasard ne pose aucune limite au déterminisme causal. — Remarquons d'ailleurs que les historiens sont nombreux qui ont cru voir dans le système aristotélicien un monisme. Eucken, par exemple, est bien près de caractériser l'aristotélisme par sa « monistische Grundrichtung » (cf. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 6me éd., 1905, p. 53). Quant à l'affirmation de Ravaisson (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1837, p. 592) qu'il n'y a pas, dans la doctrine d'Aristote, dualité de principes parce que le mal (c'est-à-dire la matière), étant la privation du bien, est le bien en puissance et aspire à devenir le bien, elle méconnaît singulièrement la pensée d'Aristote. Ce qui est en puissance, ce n'est pas la privation de la forme, mais le composé du sujet et de la privation. Aristote a soin de le marquer contre les Platoniciens : il est absurde de prétendre qu'un terme aspire à devenir son contraire (*Phys.* I, 9, 192 a, 16 sqq.).

DEUXIÈME PARTIE

L'ESPRIT

CHAPITRE IV

L'âme et le corps.

Telle que nous l'avons exposée, la philosophie d'Aristote est bien, en un certain sens, une philosophie de l'esprit. Car l'idéalisme est presque l'opposé du matérialisme. Au contraire de Démocrite, qui s'attache à vider la réalité de tout ce qu'elle renferme de spirituel, Aristote, comme Platon, identifie la réalité avec les notions générales, qui sont formées par l'esprit.

Mais l'idée de Platon et la forme d'Aristote ne sont pas encore l'esprit. Car l'esprit n'est rien s'il n'est activité. Or l'idée et la forme représentent l'être achevé, l'être fixé, que l'on peut appeler, par opposition à l'esprit, la réalité (du mot latin *res*, qui signifie chose faite, chose inerte). Nulle activité dans la forme ou dans l'idée. Ces principes sont l'intelligible, et non pas l'intelligent.

Cependant une différence capitale intervient entre l'idée de Platon et la forme d'Aristote. Chez Platon, l'idée est élevée au-dessus de l'activité de

l'esprit, laquelle se réduit aux éléments qui constituent l'idée. Chez Aristote, la forme tire sa raison d'être du fait qu'elle exprime l'activité de l'esprit. Car la forme est identifiée avec l'âme, et devient ainsi le trait d'union entre l'esprit et la réalité.

I

Qu'est-ce que l'âme ?

Aristote estime que ses prédécesseurs n'ont pas fait à cette question de réponse satisfaisante. — On a bien reconnu, nous dit-il, que l'animé diffère de l'inanimé par ces deux caractères principaux : le mouvement spontané et la sensation. Mais cette constatation a conduit aux théories les plus absurdes. Ceux qui ont considéré surtout le fait que l'être animé se meut spontanément ont pensé que l'âme, étant un principe de mouvement, doit elle-même être sujette au mouvement. Ceux qui ont considéré surtout le fait que l'âme est un principe de connaissance, admettaient que le semblable est connu par le semblable. En conséquence, ils ont pensé que l'âme est formée par les éléments mêmes qui constituent les choses, ou, du moins, par certains de ces éléments[1]. — Ces théories sont ma-

[1] *De an.* I, 2.

nifestement inacceptables. Comme nous le verrons, l'âme, si elle est bien un principe de mouvement, n'est pas elle-même en mouvement. D'autre part, on réfute aisément la doctrine qui fait consister l'âme dans les éléments[1]. Et l'on étend cette réfutation à la théorie qui fait de l'âme une harmonie — qu'il s'agisse d'un assemblage des éléments corporels ou de la proportion selon laquelle cet assemblage est constitué[2]. On ne saurait enfin accepter les autres théories proposées par l'Académie. Rappelons, en particulier, la psychologie fantaisiste du *Timée* et la doctrine absurde de Xénocrate[3].

Il y a plus. Les théories proposées ont ce défaut commun qu'elles ne s'appliquent pas à l'objet tout entier qu'elles prétendent définir. Leurs auteurs paraissent n'avoir considéré que l'une ou l'autre des facultés psychiques. On nous parle de telle âme spéciale, de l'âme en tant que sensitive, ou de l'âme en tant que motrice. On ne nous dit pas ce qu'est l'âme[4]. On peut bien affirmer, de manière générale, que l'âme est le principe de la vie[5]. Mais la vie comporte diverses manifestations : nutrition,

[1] *De an.* I, 5, 409 b, 23 sqq.
[2] *De an.* I, 4, 407 b, 27-408 a, 28.
[3] *De an.* I, 3, 406 b, 26 sqq. ; 4, 408 b, 30 sqq.
[4] *De an.* I, 5, 410 b, 16-27.
[5] *De an.* I, 1, 402 a, 6-7 ; II, 2, 414 a, 12 ; 4, 415 b, 13.

sensation, imagination, mouvement spontané, pensée. On doit, par suite, admettre plusieurs sortes d'âme, ou, si l'on veut, plusieurs parties de l'âme. On doit admettre une âme nutritive, une âme sensitive, une âme imaginative, une âme désirante, une âme raisonnable, cette dernière étant elle-même double[1]. Et toute définition de l'âme qui veut être prise au sérieux doit s'appliquer à chacune de ces sortes d'âme. Cela d'autant plus qu'une définition insuffisante exclut de la participation à la vie nombre d'êtres que tout le monde considère comme animés. Car il faut remarquer qu'un être peut avoir droit au titre de vivant, et cependant ne pas posséder toutes les parties de l'âme. Les êtres vivants, en effet, sont disposés en une hiérarchie, selon le nombre des facultés psychiques qu'ils possèdent. Certains n'ont que l'âme nutritive : ce sont les plantes[2]. Chez les animaux, l'âme sensitive s'ajoute à l'âme nutritive. Mais les animaux autres que l'homme ne possèdent pas l'âme raisonnable[3]. Tous même ne possèdent pas les facultés psychiques intermédiaires entre la sensation et l'intellection. Tous les animaux n'ont

[1] Cf. *De an.* III, 9, 432 a, 29 sqq. ; 10, 433 b, 2 ; *Ind. Ar.*, p. 864 b, 40 sqq.

[2] *De an.* II, 2, 413 a, 33 ; 3, 414 a, 33.

[3] *De an.* II, 3, 414 b, 18 ; cf. *Polit.* I, 2, 1253 a, 9-10 ; VIII, 13, 1332 b, 4.

pas la mémoire[1]. On peut douter que tous aient l'imagination[2]. Bien plus, tous ne possèdent pas les cinq sens[3]. Seule la sensibilité tactile appartient à chaque animal[4]. Il n'est pas jusqu'à la faculté locomotrice, laquelle distingue si nettement l'animal de la plante, qui ne paraisse faire défaut à certains animaux[5].

Est-il possible de trouver une définition qui s'applique à toutes les parties de l'âme ? Il est permis d'en douter, car on ne saurait assimiler ces parties à des espèces coordonnées sous l'unité d'un genre. Les diverses facultés psychiques sont subordonnées entre elles. Ainsi l'âme raisonnable suppose l'âme sensitive. Au sein même de la sensibilité, le toucher est la condition

[1] *De mem.* 1, 449 b, 29.

[2] *De an.* II, 3, 414 b, 16. — Il semble bien cependant qu'Aristote accorde en quelque mesure l'imagination à tous les animaux. Plusieurs textes, sans doute, affirment le contraire (cf. *De an.* II, 3, 415 a, 10-11 ; III, 3, 428 a, 9 *et saep.* ; v. Freudenthal *Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles*, 1863, p. 8). Mais ces textes ne concernent que l'imagination en tant que faculté complètement développée. Aristote estime qu'aucun animal n'est absolument dépourvu d'imagination, bien que, chez plusieurs, cette faculté n'apparaisse qu'à l'état rudimentaire. Cf. *De an.* III, 11, 434 a, 4-5.

[3] *De an.* II, 3, 415 a, 5.

[4] *De an.* II, 3, 414 b, 3 *et saep.*

[5] *De an.* II, 2, 413 b, 3 ; 3, 414 b, 16-17 ; 415 a, 6-7 ; III, 9, 432 b, 19-21. — Les animaux visés par Aristote sont les ὀστρακόδερμα (cf. *De part. an.* IV, 7, 683 b, 4-5 ; *De ingr. an.* 19, 714 b, 13-16 ; *De gen. an.* I, 1, 715 b, 16-17)

de tous les autres sens. Enfin l'âme sensitive suppose l'âme nutritive. Les parties de l'âme sont donc contenues, en quelque sorte, les unes dans les autres, comme le triangle est contenu dans le carré [1].

Mais, si l'on ne peut appliquer aux diverses âmes une notion commune, on peut, du moins, les définir par l'identité du rapport qu'elles soutiennent chacune avec un terme correspondant [2].

L'âme, avons-nous dit, est le principe de la vie. C'est par l'âme que l'être vivant est vivant. Or le principe par lequel un être est ce qu'il est, ne l'avons-nous pas trouvé dans la forme ? C'est par la forme qu'elle possède qu'une chose est telle chose et non pas telle autre. Mais l'être vivant a ceci de caractéristique qu'il est vivant. Puisque donc c'est par l'âme que l'être vivant est vivant, on dira que l'âme est la forme de l'être vivant [3].

Mais toute forme est réalisée dans une matière.

[1] *De an.* II, 3, 414 b, 20 sqq. ; cf. I, 1, 402 b, 5.

[2] Cf. Rodier *De an.* (1900) II, p. 218.

[3] *De an.* II, 2, 414 a, 4-19 ; 4, 415 b, 12-14 ; *Met.* V, 8, 1017 b, 14-16 (dans ces deux derniers textes, le terme οὐσία est synonyme de l'expression μορφὴ καὶ εἶδος employée dans le premier texte 414a, 9. Cf. d'ailleurs *Met. l. l.* 1017 b, 25-26 ; *De an.* II, 1, 412 a, 19-20 ; I, 3, 407 b, 24-25 et le passage que nons allons citer) ; VII, 10, 1035 b, 14-16 ; *De part. an.* I, 1, 641 a, 14 sqq. — Du fait que l'âme est une forme, résulte que l'âme est identique avec l'essence de l'ame (*Met.* VII, 10, 1036 a, 1 ; VIII, 3, 1043 b, 2).

L'être vivant n'est pas seulement une forme. Il est une totalité concrète, un composé de forme et de matière. La forme, c'est l'âme ; la matière, c'est le corps[1]. L'âme est la forme du corps[2].

Cette distinction que l'on fait entre les deux éléments qui le constituent ne met pas en péril l'unité de l'être vivant. Il n'y a pas lieu de se demander si le composé d'âme et de corps est un ou plusieurs. Autant vaudrait rechercher si la cire est distincte de l'empreinte dont elle revêt la forme. Comme nous l'avons dit, le composé de forme et de matière est un. Ce n'est que par un artifice de l'esprit qu'on peut distinguer entre la matière et la forme réalisée dans la matière. De même, ce n'est que par un artifice de l'esprit qu'on peut distinguer entre l'âme et le corps. En fait, l'âme et le corps constituent une indivisible unité. Car l'âme et le corps sont une seule et même réalité, considérée tantôt du côté de la forme, tantôt du côté de la matière[3].

Il est donc impossible de séparer le corps de l'âme. On doit bien s'entendre quand on oppose le corps à l'âme comme la matière à la forme. La

[1] *De an.* II, 1, 412 a, 15-21 ; 2, 414 a, 14-19 ; *Met.* VII, 11, 1037 a, 5-7.

[2] *De an.* II, 1, 412 a, 19 : ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος. 412 b, 10-11, 15-17 ; *Met.* VII, 10, 1035 b, 14 : ἡ τῶν ζῴων ψυχή... ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι. VIII, 3, 1043 a, 35 ; *De gen. an.* II, 4, 738 b, 26-27.

[3] *De an.* II, 1, 412 b, 6-9 ; cf. *Met.* VIII, 6, 1045 b, 11.

matière, au sens ordinaire, peut exister sans revêtir la forme dont elle est la matière. L'airain, qui est la matière de la statue, peut exister à l'état brut, sans la forme qui le fait statue. Mais le corps n'existe jamais sans la forme qui représente l'âme. Ce que l'on peut comparer à l'airain, capable d'exister sans la forme qui le fait statue, c'est la masse des particules élémentaires qui constituent l'être vivant. Matière première de la chose artificielle, la terre et l'eau sont la matière immédiate de la plante ou de l'animal[1]. Entre les corps simples et les objets fabriqués par l'art, il existe un intermédiaire : la matière spéciale dont l'objet est constitué. Ainsi l'airain est un moyen terme entre l'élément et la statue, acte et forme par rapport à l'un, puissance et matière par rapport à l'autre. Mais rien ne s'interpose entre l'élément et l'être vivant. Même les parties les moins différenciées du corps, les parties « homœomères », qui servent de matière aux autres parties, supposent la forme qui représente l'âme[2]. La confusion des

[1] Aristote estime que le corps des êtres vivants est un composé de terre et d'eau (cf. *Meteor.* IV, 8, 384 b, 30 ; *Hist. an.* X, 6, 638 a, 4). Ces éléments sont expressément désignés comme la matière du corps (*Meteor.* IV, 4, 382 a, 6-8).

[2] Cf. *De gen. an.* II, 5, 741 a, 10. — Sur la distinction des parties du corps en ὁμοιομερῆ et ἀνομοιομερῆ, v. *De part. an.* II, 1, 647 a, 1 ; 646 b, 5 sqq. ; *Meteor.* IV, 12, 389 b, 27 ; *De gen. an.* I, 1, 715 a, 10. — Sur la chair considérée comme ὁμοιομερές, cf. *Ind. Ar.*, p. 672 a, 57.

éléments s'est déjà transformée en un corps. Ce n'est donc pas à la cire ou à l'airain qu'il faut comparer le corps, mais à la cire en tant que conformée par l'empreinte, à l'airain en tant que statue. En détruisant la statue, nous ne détruisons pas l'airain ; en effaçant l'empreinte, nous ne supprimons pas la cire. Mais, en détruisant l'âme, nous détruisons le corps[1]. Impossible de considérer le corps sans considérer en même temps l'âme. Qui dit corps dit âme[2].

Inversement, qui dit âme dit corps. En effet, la forme n'existe pas sans la matière dans laquelle

[1] *De an.* I, 5, 411 b, 7-9.

[2] Cf. Alex. *De an. liber alter.* p. 104, 14 Bruns : οὐ γάρ ἐστι τὸ σῶμα τοῦτο χωρὶς ψυχῆς πρότερον, εἶτα δέχεται τὴν ψυχήν. — Le moyen âge n'est pas resté fidèle à la pensée d'Aristote lorsqu'il a distingué, avec Duns Scot et ses disciples, entre la forme qui vient de l'âme et la forme qui vient du corps (*forma corporeitatis*). Remarquons d'ailleurs que certains interprètes modernes ont commis la même erreur. Ainsi Ravaisson distingue entre le corps, formé pour l'acte de la vie, et l'âme, qui serait cet acte (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1837, p. 420). Il est vrai qu'Aristote, en quelques passages, appelle « âme » l'acte même de la vie (cf. *De an.* II, 4, 415 b, 18-19 ; *De part. an.* I, 5, 645 b, 19). Mais ce n'est pas là le point de vue auquel il se place d'ordinaire. Nous verrons qu'il définit l'âme comme la puissance de la vie. La forme du corps, qui représente la puissance de la vie, n'est donc autre que l'âme. Cf. *De an.* II, 1, 412 b, 25 : ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον. — Nous ne saurions donc admettre la formule d'Adamson : « The completion or complement of the living being — which apart from it possesses merely the potentiality of life — is called by Aristotle ψυχή ». (*The development of greek philosophy*, 1908, p. 163).

elle se réalise. Etant la forme du corps, l'âme est inséparable du corps[1]. C'est pourquoi les théories sont absurdes qui admettent la résurrection des morts, comme si l'âme pouvait sortir du corps pour y rentrer à nouveau[2].

Aristote, ici, se sépare de Platon. Continuant la tradition orphico-pythagoricienne, Platon considérait l'âme comme radicalement distincte du corps : le corps est mortel, l'âme est immortelle ; tandis que le corps appartient au monde sensible, l'âme, divine, est proche du monde idéel. En réduisant le dualisme de l'âme et du corps au dualisme de la forme et de la matière, Aristote rompt avec les théories religieuses que Platon avait illustrées. Il ramène l'âme du ciel sur la terre et l'enchaîne indissolublement au corps, de telle sorte que l'on ne peut l'en distinguer que par un artifice de l'esprit.

On trouve cependant chez Aristote une trace de la doctrine orphico-pythagoricienne[3]. Aristote admet une sorte d'âme indépendante du corps :

[1] *De an.* II, 1, 413 a, 4 : *οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος.* 2, 413 b, 27 ; 414 a, 19-20 (les restrictions contenues dans les deux premiers passages concernent l'intellect actif). — La théorie thomiste, d'après laquelle l'âme est, en soi, indépendante du corps, tout en ayant besoin du corps pour mieux accomplir ses opérations, contredit donc expressément la doctrine aristotélicienne.

[2] *De an.* I, 3, 406 b, 3-5.

[3] Cf. Rohde *Psyche*. 3me éd. (1903), t. II, p. 305 sqq.

c'est l'intellect actif. L'intellect actif se comporte vis-à-vis du corps comme un principe venant de l'extérieur[1]. Il est séparé du corps[2]. Il est, en quelque sorte, divin[3]. Comme tel, il ne périt pas avec le corps[4]. L'intellect actif semble donc être une âme bien différente des autres âmes, une âme qui peut être séparée du corps, comme l'éternel du périssable[5].

Mais cette curieuse persistance de la tradition religieuse au sein même de la doctrine qui lui est le plus manifestement opposée ne fait que mettre en un relief plus saisissant le contraste entre la psychologie d'Aristote et celle de ses prédécesseurs. Pour coexister dans un même système avec la théorie orphico-pythagoricienne, la théorie de l'âme-forme n'en apparaît que plus originale et plus féconde.

En fait, nous allons voir que cette théorie est à la base d'une philosophie nouvelle — d'une philosophie qui déborde l'idéalisme, parce qu'elle introduit dans un ordre qui n'est plus l'ordre de la réalité : l'ordre de l'activité, c'est-à-dire l'ordre de l'esprit.

[1] *De gen. an.* II, 3, 736 b, 27-28 ; cf. 6, 744 b, 21
[2] *Ibid.* 737 a, 9 ; *De an.* III, 5, 430 a, 17
[3] *Ibid.* 736 b, 28.
[4] *De an.* I, 4, 408 b, 18-19 ; cf. *Met* XII, 3, 1070 a, 24-27.
[5] *De an.* II, 2, 413 b, 25-29 ; III, 5, 430 a, 22-23.

II

L'âme est la forme du corps. On peut dire aussi, puisque la forme s'oppose à la matière comme l'acte à la puissance : l'âme est l'acte, ou, pour employer une expression équivalente, l' « entéléchie » du corps[1].

Cette définition pourtant ne suffit pas. Car il y a deux sortes d'acte, ou d'entéléchie. En partant de la puissance que représente l'ignorant, le premier degré de l'acte est représenté par l'état du savant qui peut faire œuvre de science. Mais cet état, à son tour, est puissance par rapport à l'activité du savant qui fait actuellement œuvre de science. L'âme ne représente que le premier degré de l'acte. Acte par rapport au corps, elle est puissance par rapport à la vie. On dira donc que l'âme est la première entéléchie du corps. Et, pour bien marquer que cette première entéléchie est puissance par rapport à la vie, on définira l'âme : la première entéléchie d'un corps naturel ayant la vie en puissance[2].

Comment l'âme, en tant que forme, est-elle la

[1] *De an.* II, 1, 412 a, 19-22 ; 2, 414 a, 18 ; *Met.* VIII, 3, 1043 a, 35.

[2] *De an.* II, 1, 412 a, 22-28 *praes.* 27 : *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.*

puissance de la vie — la vie étant entendue ici principalement comme l'activité psychique s'exprimant dans la sensation et la pensée[1] ?

Pour bien comprendre sur ce point la théorie d'Aristote, on doit recourir à l'analogie constante qu'il établit entre les produits de la nature et ceux de l'art. Selon lui, l'être vivant est à l'activité qu'il déploie comme l'objet fabriqué par l'artisan est à l'usage auquel il sert : l'animal est à la sensation ce que la hache est à la section, ce que la scie est au sciage[2]. Or il est évident que l'objet fabriqué par l'artisan existe en vue de l'usage auquel il sert : la scie existe en vue du sciage. De même, l'être vivant existe en vue de la sensation ou de la pensée[3]. En d'autres termes, l'animal est l'instrument de la sensation, comme la scie est l'instrument du sciage. Cela est manifeste si l'on considère les parties dont se compose le corps de l'animal : l'œil est l'instrument de la vision. On exprime cela en disant que les parties de l'animal sont des organes, c'est-à-dire des ins-

[1] Cf. *Eth. N.* IX, 9, 1170 a, 18 : ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ νοεῖν. C'est d'ailleurs seulement pour ces activités supérieures que le sommeil établit un état de fait où la vie est en puissance. Cf. *De an.* II, 1, 412 a, 23-26 ; Themistius *De an.*, p. 41, 5 Heinze.

[2] *De an.* I, 3, 407 b, 24-26 ; II, 1, 412 b, 11-17 (sur ce passage, v. Hicks *De an.*, 1907, p. 316) ; 412 b, 27-413 a, 1.

[3] *De part. an.* I, 5, 645 b, 17-20.

truments. Ce qui est vrai de chacune des parties de l'être vivant l'est aussi de l'être vivant considéré dans sa totalité [1]. Pour mieux dire, chacune des parties du corps n'est un organe que par son rapport avec le tout. On ne peut concevoir l'organe qu'est l'œil séparé des autres parties du corps. Il y a entre les parties de l'être vivant une solidarité bien plus étroite que celle unissant entre elles les parties de l'instrument fabriqué par l'art, solidarité telle que chaque partie existe seulement par sa participation à l'ensemble [2]. L'être vivant tout entier peut donc être considéré comme un organisme, comparable, en quelque mesure, à l'instrument qu'est un objet artificiel. C'est là ce qu'on veut dire quand on affirme que l'être vivant est la vie en puissance. On veut dire que l'être vivant est organisé pour la vie, comme la scie est organisée pour le sciage [3].

[1] *De part. an.* I, 1, 642 a, 11 : τὸ σῶμα ὄργανον (ἕνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὅλον). 5, 645 b, 14 : ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ'οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα... Cf. *De an.* II, 4, 415 b, 18-20.

[2] *Met.* V, 6, 1016 a, 4 ; 26, 1023 b, 35 ; X, 1, 1052 a, 19 ; VII, 10, 1035 b, 23 ; 16, 1040 b, 5-16 ; *Polit.* I, 2, 1253 a, 20. — En admettant ainsi que la partie, chez l'être vivant, ne s'explique que par le tout dont elle est partie, Aristote devance les vues profondes exprimées par Kant dans la *Critique du jugement* et par Aug. Comte dans le *Cours de philosophie positive* et dans la *Politique positive*.

[3] *De an.* II, 1, 412 a, 27 : ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν (cf. b, 5 :

Cette organisation se manifeste et dans la matière et dans la forme qui constituent les choses.

Nous savons ce qu'il en est à cet égard de la matière. Nous avons dit qu'une chose quelconque ne peut exister sans une matière déterminée : une maison suppose des pierres, des briques et du bois ; une scie ne peut être en bois ou en laine. Il en est de même pour les êtres vivants, dont chaque partie requiert telle matière et non telle autre. Et sans doute nous avons bien pu dire que la matière ainsi supposée est nécessaire pour la réalisation de la forme. Mais la forme elle-même est nécessaire pour l'accomplissement de la fonction. Et c'est, en dernier ressort, pour l'accomplissement de la fonction que la matière est nécessaire. Une scie, avons-nous dit, ne peut être en bois ou en laine. Est-ce à dire que la forme de la scie ne puisse être réalisée dans le bois ou la laine ? Non pas assurément. Mais la forme ainsi réalisée constituerait un objet impropre à l'usage auquel on le destinait[1].

Mais c'est surtout la forme qui manifeste l'orga-

ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Cf. Alex. *De an. liber alter*. p. 104, 16 Bruns : ἔστιν ἴσον τὸ, δυνάμει ζωὴν ἔχον' τῷ, ὀργανικόν'. *Quaest*. II, 8, p. 54, 9 Bruns : τὸ δ' ὀργανικόν ἐστιν ὃ ἔχει μόρια διαφερούσαις ἐνεργείαις ὑπηρετεῖσθαι δυνάμενα. ᾧ ἴσον ἔλαβεν καὶ τὸ δυνάμει ζωὴν ἔχον.

[1] Cf. *De part. an.* I, 1, 642 a, 9-13.

nisation. Car l'organisation s'exprime dans la détermination : dire que les choses ont leur raison d'être dans la fonction qu'elles doivent accomplir, c'est dire qu'elles sont déterminées par la fonction[1]. Or le principe de la détermination est la forme. En fait, ne voyons-nous pas que la définition par la forme se réduit à la définition par la fonction ? Si la définition par la matière ne suffit pas, si l'on ne se contente pas de dire que la maison est un composé de pierres, de briques et de bois, que fait-on ? On définit par la forme. Mais comment ? En définissant par la fonction : on dit que la maison est un abri qui protège les gens et les choses[2].

Il est d'ailleurs évident que la forme d'une chose exprime la fonction à laquelle cette chose doit servir. L'usage auquel la scie est destinée, s'il requiert la dureté de la matière dont la scie est faite, requiert surtout la forme particulière que cette matière a revêtue. La chose artificielle est un instrument par la forme que l'artisan a su donner à la matière. Ce qui est vrai de la chose artificielle est aussi vrai de l'être naturel. Chacune des parties dont se compose le corps de l'animal ou de la plante possède une forme particulière

[1] *Meteor.* IV, 12, 390 a, 10 : ἅπαντα δ' ἐστὶν ὡρισμένα τῷ ἔργῳ. *Polit.* I, 2, 1253 a, 23.
[2] *Met.* VIII, 2, 1043 a, 14-21.

qui la rend capable d'accomplir une fonction déterminée : la forme de l'œil correspond à la vision ; la forme de la main correspond à la préhension. Et la forme de l'être vivant tout entier correspond à la fonction dont cet être est capable : la forme de l'animal correspond à la sensation, comme la forme de la scie correspond au sciage.

Voilà pourquoi l'âme est la première entéléchie d'un corps ayant la vie en puissance. Étant la forme du corps, l'âme est le principe en vertu duquel l'être vivant est un organisme capable des fonctions qui représentent la vie.

Les fonctions, disons-nous. En effet, nous savons que la vie comporte diverses manifestations, lesquelles correspondent à diverses classes d'êtres vivants. Au degré inférieur, chez la plante, on ne trouve que les fonctions de nutrition et de reproduction, qui constituent la vie proprement dite. Chez l'animal, on trouve, en plus, la sensation, à laquelle est intimement unie la locomotion. Chez l'homme, enfin, la pensée vient s'ajouter à la sensation et à la nutrition. Ces diverses fonctions correspondent à des formes diverses, c'est-à-dire à des âmes diverses. Aussi bien Aristote raille-t-il la théorie pythagoricienne de la métempsychose, que Platon avait si facilement acceptée. De même que l'usage auquel est destiné l'instrument fabriqué par l'artisan réclame telle forme spéciale et

non telle autre, de même l'activité psychique à laquelle correspond une âme s'exprime dans telle forme spéciale et non point dans telle autre. Il est absurde de prétendre que n'importe quelle âme peut entrer dans n'importe quel corps, comme si la forme du corps était indifférente à l'activité psychique : autant vaudrait soutenir que l'art du charpentier peut s'exercer au moyen de flûtes[1].

Que l'organisation manifestée par la forme des êtres vivants se modifie en correspondance avec la diversité des fonctions psychiques, c'est là ce qu'enseigne l'observation la plus élémentaire. La hiérarchie des fonctions s'exprime exactement dans la hiérarchie des formes[2].

Cette hiérarchie commence déjà, si l'on veut, avec les corps élémentaires. En effet, l'eau ou le feu, bien qu'étant d'une extrême simplicité, ne laissent pas d'être, en quelque sorte, organisés en vue de la fonction qu'il doivent accomplir, c'est-à-dire en vue de la place qu'ils doivent occuper dans l'univers[3]. Cependant l'organisation véritable, correspondant à la vie, ne commence qu'avec les végétaux. Le corps des plantes, comme celui

[1] *De an.* I, 3, 407 b, 13-26 ; II, 2, 414 a, 21-27.

[2] Cf. Ravaisson *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (1837), p. 422 sqq.

[3] *Meteor.* IV, 12, 390 a, 3. — Sur l'οἰκεῖος τόπος des corps élémentaires, v. *Phys.* VIII, 3, 253 b, 34 ; 4, 255 a, 3 ; *De coelo* I, 7, 276 a, 12 ; *Meteor.* II, 2, 355 a, 34.

de tous les êtres vivants, est composé de substances « homœomères », lesquelles résultent de la combinaison des éléments[1]. Or cette combinaison n'est pas une simple juxtaposition mécanique : c'est une transformation, dont le produit diffère spécifiquement des éléments qui le constituent[2]. Chez les plantes, l'organisation est encore peu marquée. C'est là ce qu'atteste le fait que les tronçons d'une plante coupée en morceaux continuent de vivre[3]. Cependant on peut distinguer, dans le corps du végétal, les traces d'une organisation rudimentaire permettant la nutrition et la reproduction[4]. Considéré dans son ensemble, ce corps revêt la forme d'un canal, avec deux ouvertures, l'une pour absorber la nourriture, l'autre pour la rejeter[5]. Il marque ainsi la première dimension de l'espace, la distinction du haut et du bas[6]. Les racines sont analogues à la bouche des animaux[7]. D'autre part, on remarque certains organes servant à la reproduction : ainsi le fruit est protégé par le péricarpe, qui lui-même est protégé par la feuille[8].

Si, du corps de la plante, on passe au corps de

[1] *Meteor.* IV, 12, 389 b, 26-28.
[2] *Met.* VII, 17, 1041 b, 11 sqq.
[3] *De an.* II, 2, 413 b, 16.
[4] *De an.* II, 1, 412 b, 1 ; cf. *Phys.* II, 8, 199 a, 24.
[5] *Hist. an.* I, 2.
[6] *De ingr. an.* 4, 705 a, 26-b, 8.
[7] *De an.* II, 1, 412 b, 3 ; *De part. an.* IV, 10, 686 b, 35.
[8] *De an.* II, 1, 412 b, 1-3 ; *Phys.* II, 8, 199 a, 24-26.

l'animal, le changement révèle la supériorité de la sensation sur la nutrition. Le corps, qui, chez le végétal, était renversé, se redresse : ce qui était le bas devient le haut[1]. En même temps, le corps cesse d'être attaché à la terre; il devient mobile, il peut changer de place dans l'espace. Les organes des sens apparaissent. Voici la chair, qui est l'organe du toucher, ou, plus exactement, l'intermédiaire permettant à la sensibilité tactile de s'exercer[2]. La chair est encore une partie « homœomère »[3], et cependant elle constitue un organe qui élève l'animal bien au-dessus de la plante[4]. Voici l'organe du goût. Voici surtout les organes de l'odorat, de l'ouïe et de la vue. Ce sont là les sens nobles, ceux qui servent, non pas seulement aux nécessités de la vie pure et simple, mais aux exigences plus hautes de la vie bonne, de la vie orientée vers le bien[5]. Or la vie bonne requiert des organes plus compliqués que la vie pure et simple[6]. Les organes de l'odorat, de l'ouïe et de la vue représentent un degré très avancé dans la complexité de l'organisation. De plus, ils sont la cause d'une nouvelle et

[1] *De part. an.* IV, 10, 686 b, 28 sqq.

[2] *De an.* II, 11, 422 b, 19 sqq. ; III, 2, 426 b, 15 ; cf. Rodier *De an.* II, p. 384.

[3] *Ind. Ar.*, p. 672 a, 57.

[4] Cf. *De gen. an.* II, 5, 741 a, 10.

[5] *De an.* III, 12, 434 b, 24.

[6] *De part. an.* II, 10, 656 a, 3-7.

très importante détermination du corps. Tous, en effet, regardent dans la même direction. Ils marquent ainsi chez l'animal une face, qui est la face antérieure, à laquelle s'oppose une autre face, qui est la face postérieure. L'animal n'a plus seulement le haut et le bas; il a l'avant et l'arrière. A la longueur vient s'ajouter la largeur[1]. Ce n'est pas tout. Pour se mouvoir dans l'espace, le corps doit se diviser en deux parties, dont l'une soit motrice et l'autre mobile. C'est là ce que représente l'opposition des membres, qui sont disposés symétriquement le long de l'axe correspondant à la nutrition. Ainsi paraît une nouvelle distinction : celle de la droite et de la gauche, de la droite motrice et de la gauche mobile. Ainsi paraît la troisième et dernière dimension de l'espace[2]. En même temps, l'organisme, dont toutes les parties sont devenues étroitement solidaires les unes des autres, acquiert un centre, qui est le cœur. Le cœur est tout ensemble l'organe principal de la nutrition, à laquelle il procure la chaleur nécessaire, et le siège du sens commun[3]. De plus, c'est par son moyen que s'accomplit la locomotion de l'animal. En effet, l'action du désir sur l'animal suppose un organe con-

[1] *De ingr. an.* 4, 705 b, 8-13

[2] *Ibid.* 705 b, 13 sqq

[3] *De vita et m.* 4, 469 a, 5. — Sur le cœur, source de la chaleur animale, v. *Ind. Ar.*, p. 365 b, 27. — Sur le cœur, organe central de la sensibilité, v. *Ind. Ar.*, p. 365 b, 34 ; Rodier *De an.* II, p. 332 sqq.

formé comme le gond ou l'articulation, c'est-à-dire ayant une partie fixe, d'où part le mouvement, coïncidant, sur un point, avec une partie mobile. Or cette disposition est précisément celle du cœur[1]. On peut remarquer d'ailleurs que les os et les nerfs sont disposés en vue de la locomotion comme la charpente et les ressorts de certains objets artificiels sont disposés en vue d'un mouvement automatique de ces objets[2]. Ainsi le corps de l'animal, considéré dans son ensemble ou dans chacune de ses parties, manifeste le progrès d'une organisation toujours plus complète et plus achevée.

Mais ce progrès s'accentue encore quand l'âme raisonnable, chez l'homme, vient s'ajouter aux âmes sensitive et nutritive. L'homme commence par ressembler à la plante. Dans le sein maternel, il vit d'une vie confuse, la tête penchée vers le bas. Dans son enfance, l'homme ressemble à l'animal. Le poids encore trop lourd de sa tête l'empêche de penser et le tient courbé vers le sol. L'âge de raison est marqué par le redressement complet du corps. L'homme est debout, le haut de son corps coïncidant avec le haut de l'univers. La pensée, comprimée jusqu'alors par l'excessive lourdeur de

[1] *De an.* III, 10, 433 b, 19-27 ; *De mot. an.* 8, 702 a, 21 sqq.
[2] *De mot. an.* 7, 701 b, 1-16.

la tête, se déploie librement. Glorieusement élevé vers le ciel, l'homme, vivant d'une vie divine, contemple les réalités éternelles[1].

III

On voit quel sens il faut donner à la théorie d'Aristote sur le rapport entre l'âme et le corps. En définissant l'âme comme la forme du corps, Aristote établit une relation intime entre la forme et l'activité de l'esprit. La forme manifeste l'organisation, qui s'exprime, d'autre part, dans l'unité de l'être vivant, dans la dépendance des parties à l'égard du tout. Et l'organisation signifie le but en vue duquel l'être vivant existe : l'activité de l'esprit. Ainsi la forme correspond à l'activité de l'esprit. Toute différence dans la forme exprime une différence dans l'activité de l'esprit. La hiérarchie des êtres, en manifestant la prédominance toujours croissante de la forme sur la matière, manifeste toujours davantage le triomphe de l'esprit.

C'est là ce qui marque d'une empreinte ineffaçable la théorie aristotélicienne de la forme. Aris-

[1] *De part. an.* IV, 10, 686 a, 27 sqq. ; II, 10, 656 a, 7-13. — On sait que Platon, dans sa théorie de la descendance, décrit la façon dont l'animal, cet homme dégénéré, est de plus en plus courbé vers la terre jusqu'au point de disparaître sous la surface des eaux (cf. *Timée* 91, e sqq.).

tote n'a pas seulement reconnu que la forme est un élément constitutif de la réalité. Il a vu que la forme implique l'existence d'un ordre autre que l'ordre de la réalité : l'ordre de l'esprit.

Mais il y a plus. Aristote ne se contente pas d'établir une correspondance entre la forme et l'activité de l'esprit. Il prétend que la forme a sa raison d'être dans l'activité de l'esprit. Sans doute on peut dire, en un sens, que chacun des termes est condition de l'autre. Mais le principe véritable est l'activité de l'esprit. Tandis que l'on insiste ordinairement sur le conditionnement du psychique par le physique, Aristote insiste sur le conditionnement du physique par le psychique. Sans matière formée, il est vrai, pas d'activité spirituelle. Mais surtout, sans activité spirituelle, pas de matière formée.

Nous savons qu'Aristote considère l'activité de l'esprit comme le but auquel la réalité physique est subordonnée. Remarquons qu'il s'agit ici d'un but en quelque sorte définitif. La comparaison instituée par Aristote entre les produits de la nature et ceux de l'art pourrait induire en erreur. Une chose artificielle a sa fin, non pas tant dans l'usage auquel elle sert, que dans l'œuvre produite au moyen de cet usage. Pour reprendre l'exemple que nous avons cité, la scie a sa fin, non pas tant dans le sciage, que dans l'objet fabriqué par le moyen

du sciage : le but est l'œuvre, plutôt que l'activité[1]. Mais il n'en n'est plus ainsi pour l'être naturel. La sensation et la pensée n'ont pas d'autre fin que l'activité même qu'elles déploient. Nous verrons qu'Aristote insiste sur ce point, distinguant entre une activité comme celle de la construction, laquelle a sa fin dans la maison construite, et l'activité de la sensation ou de la pensée, qui n'a pas d'autre fin qu'elle-même[2].

Or la cause finale, selon Aristote, est la cause par excellence. Elle explique les antécédents qui la préparent, bien loin d'être expliquée par eux. — En exposant la théorie aristotélicienne du hasard, nous avons dit que la matière est nécessaire « hypothétiquement ». On entendait par là que la matière a sa raison d'être dans une fin dont la notion préalable est supposée. En un sens, il est vrai, la fin dépend de la matière, puisqu'elle ne pourrait être réalisée sans la matière. Mais, en un autre sens, qui est le sens fondamental, la matière dépend de la fin, car la matière est déterminée par la fin à

[1] C'est là ce qu'exprime le mot ἔργον employé dans des passages comme les suivants : ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου (*De coelo* II, 3, 286 a, 8), τὸ γὰρ ἔργον τέλος (*Met.* IX, 8, 1050 a, 21). Cf. *Meteor.* IV, 12, 390 a, 10 ; *Polit.* I, 2, 1253 a, 23.

[2] *Met.* IX, 8, 1050 a, 23-27 ; *Eth. N.* I, 1, 1094 a, 3-5. — Remarquons que le mot πρᾶξις, employé dans ce dernier passage (1094 a, 5), est précisément celui dont Aristote se sert dans le passage du *De partibus animalium* (I, 5, 645 b, 15) qui définit le rapport entre l'être vivant et l'activité psychique : τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις.

laquelle elle doit servir. — Ce que nous avons dit de la matière, nous devons le dire de la forme réalisée dans la matière : elle aussi est nécessaire « hypothétiquement ». Comparée à la matière, la forme est l'acte et le but, de telle sorte qu'on peut l'identifier avec la cause finale. Mais, comparée à l'activité, la forme est la puissance et le moyen. Et nous savons que la puissance dépend de l'acte, non pas l'acte de la puissance, que le moyen dépend du but, non pas le but du moyen. La forme, comme la matière, emprunte sa raison d'être à l'activité en vue de laquelle elle existe.

Aristote exprime cette dépendance de la forme à l'égard de l'activité en disant que l'organe dépend de la fonction, non pas la fonction de l'organe. La scie existe à cause du sciage, non pas le sciage à cause de la scie. De même, l'être naturel, tel qu'il est constitué par la forme que revêt le corps, existe en vue de l'activité psychique[1]. La nature adapte l'organe à la fonction, non pas la fonction à l'organe[2]. On ne doit pas dire : sans organe, pas de fonction, mais bien : sans fonction, pas d'organe. Si telle fonction fait défaut à tel animal, la raison n'en doit pas être cherchée dans le défaut de l'organe correspondant ; bien au con-

[1] *De part. an.* I, 5, 645 b, 17 sqq.

[2] *De part. an.* IV, 12, 694 b, 13 : τὰ δ' ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ, ἀλλ' οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα.

ATTESTE *

traire, c'est le défaut de la fonction qui explique le défaut de l'organe[1]. Nous avons dit que l'être vivant est un organisme au service de la sensation et de la pensée. Cela ne signifie pas que l'être vivant est capable de sensation et de pensée parce qu'il est constitué de telle ou telle façon. Cela signifie, au contraire, que l'être vivant est constitué de telle ou telle façon parce qu'il est capable de sensation et de pensée. Aristote, sur ce point, s'exprime avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. Selon Anaxagore, dit-il, l'homme est raisonnable parce qu'il a des mains ; selon moi, l'homme a des mains parce qu'il est raisonnable[2].

C'est donc l'activité de l'esprit qui décide souverainement de la réalité. Et cela de telle manière que la réalité cesse d'être ce qu'elle était quand elle cesse de correspondre à l'activité de l'esprit. Supprimez le psychique et vous supprimez le physique. L'homme mort, qui est incapable d'activité, n'est pas véritablement un homme. L'œil et la main d'un cadavre, comme l'œil et la main d'une statue, ne sont pas véritablement un œil et une main[3].

[1] *De part. an.* IV, 12, 694 b, 14-15.

[2] *De part. an.* IV, 10, 687 a, 7.

[3] *Meteor.* IV, 12, 389 b, 31 : ὁ νεκρὸς ἄνθρωπος ὁμωνύμως. οὕτω τοίνυν καὶ χεὶρ τελευτήσαντος ὁμωνύμως, καθάπερ καὶ αὐλοὶ λίθινοι λεχθείησαν. *De part. an.* I, 1, 640 b, 35 sqq. ; *De gen. an.* I, 19, 726 b, 22 ; II, 1, 734 b, 24 ; 735 a, 7 ; 5, 741 a, 10 ; *De an.* II, 1, 412 b, 20 ; *Met.* VII, 10, 1035 b, 24 ; *Polit.* I, 2, 1253 a, 24.

* Lorsqu'en "voyant" une branche, je dis que je vois un hom[me]
le défaut du "voir" ne m'explique pas pourquoi
je ne vois pas ce que je devrais voir normalement.
Le défaut de vue (vision) témoigne d'une maladie d[e]

Voilà marquée, aussi clairement que possible, la subordination de la forme à l'activité de l'esprit. La forme constitue le réel parce qu'elle fait du réel un organisme au service de l'esprit. Aristote estime que Démocrite a eu tort d'insister uniquement sur la forme des choses. La forme, à elle seule, indépendamment de l'activité qui l'a suscitée, n'est pas capable de constituer la réalité. Rien ne paraît distinguer la main de l'homme mort et la main de l'homme endormi : la forme est la même de part et d'autre. Et pourtant la forme de la main morte ne suffit pas à constituer une main. Le cadavre a la même forme que l'homme vivant. Et pourtant le cadavre n'est pas un homme. Tant il est vrai que la forme n'est rien que par l'activité de l'esprit [1].

La forme, qui constitue la réalité, a donc sa raison d'être dans un principe supérieur à la réalité. Pour expliquer comment l'illimité devient limité, comment l'indétermination de la matière devient détermination, on doit faire intervenir un principe appartenant à un autre ordre que la réalité constituée par cette transformation. C'est l'activité de l'esprit qui seule peut réduire le chaos des anciennes cosmogonies et l'infini d'Anaximandre. Car

[1] *De part. an.* I, 1, 640 b, 22-641 a, 5 *praes.* 640 b, 34 : ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Cf. 641 a, 20 ; *Meteor.* IV, 12, 390 a, 20-b, 2.

c'est elle qui constitue l'unité du tout obtenu par l'assemblage des parties matérielles, et suscite la forme, principe de l'ordre et de la détermination. La forme est placée comme à l'intersection de l'esprit et de la matière. Elle est matérielle, puisqu'elle est réalisée dans la matière. Elle est immatérielle, puisque, délimitant l'indétermination qui constitue la matière, elle est, en quelque sorte, la négation de la matière. Cette immatérialité provient de l'esprit. La forme est la marque que l'esprit imprime dans la matière, le sceau divin gravé dans l'argile éternelle.

Ainsi la métaphysique aristotélicienne est une introduction à la psychologie. Platon, étudiant la réalité, ne rencontrait la forme que pour y voir la trace visible de l'idée invisible. Aristote ne s'arrête à la forme que pour y voir la trace visible de l'invisible esprit.

Mais comment Aristote entend-il cette activité de l'esprit à laquelle il subordonne la réalité ? La définit-il par des caractères qui la distinguent nettement de la réalité ? C'est là ce qu'il nous faut examiner maintenant.

CHAPITRE V

La pensée.

I

L'activité dont l'âme est la puissance comporte, selon Aristote, trois grandes manifestations : la nutrition, la sensation, l'intellection [1]. Ces trois sortes d'activité se continuent l'une l'autre et forment les degrés successifs d'un même processus.

En effet, la sensation n'est qu'une nutrition en quelque sorte épurée. Comme la nutrition, elle est une assimilation [2]. Mais, tandis que la nutrition n'opère aucun discernement dans la totalité concrète représentée par l'aliment, la sensation appréhende la forme des choses sans la matière qui revêt cette forme [3]. Elle se comporte vis-à-vis de l'objet comme la cire vis-à-vis de l'anneau : quel que soit

[1] *De an.* II, 2, 414 a, 12 ; cf. 1, 412 a, 14.

[2] Cf., d'une part, *De an.* II, 5, 417 a, 20 ; 418 a, 3-6 et, d'autre part, *De an.* II, 4, 416 b, 7.

[3] *De an.* II, 12, 424 b, 1-3 ; III, 12, 434 a, 29-30 ; cf. III, 2, 425 b, 23 ; 8, 431 b, 29.

le métal dont est fait l'anneau, la cire ne garde que l'empreinte ; ainsi la sensation ne garde que la forme des choses[1]. Elle sépare, elle discerne. Selon l'expression d'Aristote, c'est une faculté « critique »[2].

Cependant la forme appréhendée par la sensation n'est pas encore la forme dans sa pureté. Cette forme reste attachée, en quelque sorte, au concret d'où elle fut tirée. La forme pure n'est saisie que par l'intellection. Ainsi l'intellection seule est véritablement une assimilation de l'objet par le sujet. Car ce qui dans l'objet se prête à l'assimilation n'est autre que la forme[3]. La nutrition saisit la matière en même temps que la forme. La sensation distingue la forme de la matière. Mais la forme qu'elle saisit reste encore entachée de matière : la sensation aperçoit autre chose encore que la forme qu'elle assimile. Seule la forme qu'appréhende l'intellection est absolument immatérielle. Il y a complète identification de l'intelligible avec l'intelligent. A ce degré, la pensée est pensée de la pensée[4].

[1] *De an.* II, 12, 424 a, 17-24.

[2] *An. post.* II, 19, 99 b, 35 ; *De an.* III, 9, 432 a, 16 ; II, 11, 424 a, 5-6 ; *De mot. an.* 6, 700 b, 20.

[3] *De an.* III, 8, 431 b, 28-432 a, 1.

[4] *De an.* III, 4, 430 a, 3 : τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. 429 b, 9 : 7, 431 a, 1 ; b, 17 ; *Met.* XII, 7, 1072 b, 20 : αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ... ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. 9, 1074 b, 34 : ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

C'est dire que l'intellection seule est véritablement consciente d'elle-même. Car la conscience résulte de l'identité de l'objet avec le sujet. Nous sentons que nous voyons et que nous entendons. Comment expliquer cela ? Par le fait que la forme sensible qu'appréhende l'être sentant est quelque chose de l'être sentant. En percevant le sensible, l'être sentant se perçoit lui-même. Mais la sensation n'est pas entièrement dégagée de la matière. Elle est à la fois sensation d'elle-même et sensation d'autre chose. La conscience ne se trouve pleinement réalisée que dans l'intellection. Car l'intellection seule réalise l'identité complète de l'objet et du sujet. En saisissant la forme pure, l'intellection ne saisit pas autre chose qu'elle-même. La pensée de la pensée est tout entière conscience [1].

En définissant ainsi la conscience comme une assimilation, comparée à l'assimilation dans laquelle consiste la nutrition, Aristote exprime de manière extrêmement heureuse le caractère propre de la conscience. En effet, si l'on veut marquer la

[1] *De an.* III, 2, 425 b, 12 sqq. ; Alex. *Quaest.* III, 7, p. 92, 33 sqq. Bruns *praes.* 93, 9 : τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένης τῇ τῶν εἰδῶν τῶν αἰσθητῶν λήψει χωρὶς τῆς ὕλης, γένοιτο ἂν ἡμῖν εὐλόγως ἅμα τῇ αἰσθήσει τῶν αἰσθητῶν καὶ συναίσθησις τοῦ αἰσθάνεσθαι κατὰ τὴν αὐτὴν αἴσθησιν. τῷ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἔξωθεν ὄντων λαμβάνειν τὸ εἶδος ἡ ἐκείνων ἀντίληψις, τῷ δὲ ἐν ἑαυτῇ τὴν αἴσθησιν τὸ εἶδος ἔχειν τῶν αἰσθητῶν καὶ διὰ τοῦτο καὶ ταύτης πως αἰσθάνεσθαι ἡ συναίσθησις.

distinction irréductible entre les deux grandes catégories de l'être, qui sont l'esprit et la réalité, on doit attribuer à l'esprit des caractères opposés à ceux de la réalité. C'est là ce que Descartes a reconnu. En définissant la réalité par l'étendue et l'esprit par le contraire de l'étendue, Descartes a certainement marqué très justement le dualisme fondamental qu'embrasse l'être. On peut s'inspirer de la définition cartésienne pour caractériser de la manière suivante l'esprit en tant que conscience. Au contraire de la réalité, qui est l'être dispersé, l'être étalé, la conscience est l'être en quelque sorte replié sur lui-même et concentré dans l'exercice de sa propre activité. Ce repliement sur soi-même, Platon avait essayé de l'exprimer en identifiant l'activité de l'esprit avec la révolution de la sphère céleste. Mais le retour qui produit la conscience est intérieur, non pas extérieur. Aristote l'a compris. Pour lui, comme nous le verrons, la révolution du ciel ne fait que manifester extérieurement une concentration tout intérieure. L'éternel repliement sur soi-même du mouvement céleste manifeste le repliement sur soi-même de la pensée où l'objet se confond éternellement avec le sujet. Et l'activité par laquelle est produite cette identité du sujet et de l'objet nous est donnée comme une assimilation, semblable à celle qui constitue la nutrition. Sans doute, on peut trouver que cette

conception sacrifie à la notion vulgaire d'une conscience ayant un objet extérieur à elle-même. Mais, cette réserve faite, il paraît difficile de signifier plus exactement le caractère de la conscience. Pour distinguer la conscience de la réalité, on doit opposer à l'être étalé, dispersé, l'être replié et concentré sur lui-même, qui consiste tout entier dans une prise de possession. Et comment mieux exprimer cette prise de possession, ce repliement, cette concentration, qu'en définissant la conscience comme une assimilation ?

Qu'Aristote ait bien l'intention de poser la conscience comme repliée et concentrée sur elle-même, c'est là ce que démontre de façon très significative la comparaison qu'il institue entre la pensée et le mouvement. — Aristote déclare que le terme « énergie », par lequel il désigne l'activité de l'esprit, s'applique principalement au mouvement [1]. Mais une différence fort importante sépare l'énergie telle qu'elle est représentée par le mouvement et l'énergie telle qu'elle est représentée par l'activité de l'esprit. Il faut distinguer entre l'énergie qui tend vers un but en quelque sorte extérieur et l'énergie qui est à elle-même sa propre fin constamment réalisée. Au premier ordre d'éner-

[1] *Met.* IX, 3, 1047 a, 30 : ἐλήλυθε δὲ ἡ ἐνέργεια τοὔνομα... καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα · δοκεῖ γὰρ [ἡ] ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι.

gie appartient, par exemple, la construction : la construction a son but dans l'édifice construit. Au second ordre appartiennent la vision et la contemplation : le but de la vision ou de la contemplation n'est autre que la vision ou la contemplation elle-même[1]. L'énergie du premier ordre est variable : elle se modifie selon qu'elle s'approche plus ou moins du but vers lequel tend son effort. Au contraire, l'énergie du second ordre est élevée au-dessus de toute variation. La construction, n'ayant pas son but en elle-même, n'est plus, à un moment donné, ce qu'elle était dans l'instant antérieur. Mais la vision et la contemplation, qui ne visent pas autre chose que l'activité même déployée par elles, sont toujours constantes à elles-mêmes[2]. — Qu'est-ce à dire, sinon encore que la conscience représente, par opposition à la réalité dispersée dans l'espace, un repliement sur soi-même, une concentration ?

Ce n'est pas tout. En faisant de la nutrition, qu'il considère comme le processus caractéristique de la vie[3], le premier degré d'un développement

[1] *Met.* IX, 8, 1050 a, 23-27 ; cf. *Eth. N.* I, 1, 1094 a, 3-5.

[2] *Met.* IX, 6, 1048 b, 18-34.

[3] Aristote désigne souvent par le terme général de *vie* toutes les activités dont l'âme est le principe. Parfois même, il réserve ce terme pour la sensation et la pensée : c'est là le cas, comme nous l'avons vu, lorsqu'il dit que le corps organisé est la vie en puissance. Mais il sait fort bien marquer, d'autre part, la distinction entre la vie proprement dite et les activités supérieures, comme la sensa-

qui conduit à la conscience. Aristote exprime de manière très profonde le rapport qui existe entre la vie et la conscience. La vie n'appartient pas à l'ordre de la réalité ; elle n'est pas l'être dispersé. Tout au contraire, elle consiste dans une activité repliée sur elle-même, que l'on peut comparer à la conscience. Cette vérité, que la philosophie moderne vient seulement d'apercevoir[1], est reconnue par Aristote. En établissant une analogie entre la conscience et l'assimilation, qui constitue le processus fondamental de la vie, Aristote déclare que la vie est, en quelque sorte, une conscience élémentaire.

Cette relation entre la vie et la conscience est exprimée d'une autre manière encore par Aristote. Qu'on se rappelle la théorie de la cause finale. Nous avons vu qu'Aristote admet un principe dirigeant les choses vers la fin qu'il leur assigne. Ce principe est la nature. Et l'on nous dit que la na-

tion et l'intellection. Cf. *De an.* II, 2, 414 a, 12 : ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως. Que la nutrition soit pour lui le processus caractéristique de la vie proprement dite, résulte de II, 1, 412 a, 14 : ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.

[1] Le rapport entre la vie et la conscience a été mis en lumière par M. Gourd, en des cours restés inédits. Tout récemment, M. Bergson s'est prononcé dans le même sens. V. *L'Evolution créatrice* (1907), p. 194 : « ... les faits que nous venons de passer en revue nous suggéreraient l'idée de rattacher la vie soit à la conscience même, soit à quelque chose qui y ressemble ».

ture est analogue à l'intelligence : toutes deux agissent d'après des fins. L'analogie est si grande entre les deux principes que les êtres manifestement dénués d'intelligence agissent, sous la conduite de la nature, exactement comme si l'intelligence elle-même guidait leurs mouvements. N'est-ce pas dire encore que la vie est une conscience inférieure ? Car le domaine de la nature est celui de la vie. Au processus de l'intelligence, qui pose un but et agit d'après ce but, correspond le processus de la vie que l'on doit, faute de pouvoir ici s'expliquer clairement, définir par le même caractère. La vie reproduit, au degré inférieur, l'activité de l'intelligence[1]. C'est là le sens profond qu'il convient de restituer à la théorie aristotélicienne de la finalité. En combattant l'explication mécaniste des phénomènes vitaux, Aristote a combattu pour le caractère irréductible de la vie. Le mécanisme est dans la logique de la science. Car la science, dont l'unique objet est la réalité, applique à la vie, comme d'ailleurs à la conscience et à toutes les sortes d'activité psychique, la même méthode qu'elle applique à la réalité. Mais la vie n'appartient pas à l'ordre de la réalité. Le mécanisme la

[1] Tandis que Simplicius invoque, pour expliquer l'analogie entre la nature et l'intelligence, l'Ame du monde et l'Intelligence des Néo-platoniciens, Philopon indique très justement la véritable nature du rapport institué par Aristote : la nature agit selon un but οὐ γνωστικῶς... ζωτικῶς δὲ μόνον (*Phys.*, p. 241, 21-22 Vitelli).

dénature. Voilà ce qu'Aristote a marqué, en faisant triompher pour deux mille ans la conception téléologique.

Telles sont les vues géniales d'Aristote sur la vie et la conscience. Après avoir montré que la forme est en quelque sorte intermédiaire entre l'esprit et la réalité, Aristote donne de l'esprit, en tant que conscience, une définition qui signifie aussi exactement que possible le caractère propre de la conscience. Par cette définition, il rapproche la vie de la conscience, rapprochement déjà fait, d'un autre point de vue, par la théorie de la cause finale. Sur tous ces points capitaux, négligés jusqu'alors par la philosophie, Aristote devance jusqu'aux plus récentes conquêtes de la spéculation moderne.

II

Cependant la philosophie grecque était trop résolument tournée du côté de l'objet pour qu'Aristote pût respecter entièrement le caractère propre de l'esprit. Malgré l'admirable définition qu'il donne de la pensée, on peut douter qu'il fasse de la pensée une sorte d'être irréductible à la réalité.

On doit reconnaître, tout d'abord, qu'Aristote semble refuser à la pensée le caractère qui est par excellence le caractère distinctif de l'esprit : l'ac-

tivité. La pensée, selon lui, exprime l'activité de l'objet, bien plutôt que l'activité du sujet. Ou, du moins — car nous verrons qu'Aristote entend faire une place à l'activité du sujet — la pensée résulte d'une action exercée par l'objet sur le sujet.

Considérons le mécanisme de la sensation. La sensation résulte de l'action exercée par l'objet sensible sur l'organe sensitif. On peut invoquer ici la comparaison entre la pensée et le mouvement. Dans la sensation, le moteur est représenté par l'objet sensible, le mobile par le sujet sentant. L'objet agit sur le sujet comme le moteur agit sur le mobile. C'est par cette action que la forme de l'objet se réalise dans le sujet. Le sujet se comporte passivement[1]. Sans doute, la passivité du

[1] Cf. *De an.* II, 5, 416 b, 33 : ἡ δ'αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. 11, 424 a, 1 : τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν. 13, 424 a, 23 ; b, 3 ; III, 2, 425 b, 26 sqq. (v. Hicks *De an.*, 1907, p. 438-439) ; *Met.* IV, 5, 1010 b, 31-1011 a, 2. — Les objets sensibles sont appelés τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας (*De an.* II, 5, 417 b, 20 ; cf. II, 11, 424 a, 1 ; III, 7, 431 a, 4-5 ; *De sensu* 2, 438 b, 22 ; 6, 445 b, 7 ; *Met.* IV, 5, 1010 b, 34). — Cf. G.R.T. Ross *De sensu and De mem.*, 1906, p. 6 : « We may be quite untroubled at finding in his account of sensation and memory what looks like the crudest materialism. Objects exist in the physical world external to and in relation with an organism ; they act upon this organism and produce changes... in certain of its members. The reception of these changes in the sense organ *is* perception ». — Cf. la définition de St-Thomas : *Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili* (*S. theol.* I, q. 78, art. 3). Il est vrai que la distinction entre la *species impressa* et la *species expressa* rend assez difficile, sur ce point, l'interprétation de la philosophie scolastique.

sujet n'est pas celle d'une matière qui peut recevoir indifféremment les deux termes contraires. Le sujet est, en puissance, la forme de l'objet, de telle sorte que, lorsque cette forme se réalise en lui, il acquiert l'achèvement auquel sa nature a droit[1]. C'est là d'ailleurs ce qui constitue la conscience, la forme de l'objet étant quelque chose du sujet. Mais le passage de la puissance à l'acte réclame l'intervention active de l'objet. Le rôle du sujet consiste à recevoir la forme que l'objet imprime en lui. Rappelons la comparaison significative qu'Aristote emploie : le sujet se comporte vis-à-vis de l'objet comme la cire vis-à-vis de l'anneau qui fait empreinte sur elle[2]. — Dira-t-on que cette attitude passive du sujet n'existe que dans l'aperception des formes simples, et que l'opération par laquelle le sens commun aperçoit simultanément, en les distinguant les unes des autres, les données diverses des sens représente une activité spontanée de l'esprit[3]? Nous ne croyons pas qu'il en soit ainsi. Il est vrai que, dans l'aperception par le sens commun, le sujet récepteur n'est pas un

[1] *De an.* II, 5, 417 b, 2 sqq.

[2] *De an.* II, 12, 424 a, 17-20. — Cette comparaison ne s'applique exactement qu'aux modes supérieurs de la sensation. Au degré le plus élémentaire, l'organe sensitif possède des qualités sensibles moyennes qui lui permettent de pâtir sous l'action de chacun des extrêmes (*De an.* II, 11, 424 a, 4).

[3] Telle est, semble-t-il, la pensée de G. R. T. Ross (*De sensu and De mem.*, 1906, p. 18 ; cf. p. 30-33).

organe analogue à celui des différents sens : c'est un principe en quelque sorte incorporel. Aristote insiste sur le caractère simple, voire même indivisible, de ce principe[1]. Mais on n'en doit pas conclure que le sujet se comporte autrement que passivement vis-à-vis de l'objet qui fait impression sur lui. Au contraire, c'est en tant que pure virtualité que l'organe central de la sensibilité peut subir en même temps l'action des sensibles contraires[2]. Il en est de la faculté générale de la sensibilité comme de l'intellect passif, dont nous allons parler. Tous deux consistent dans l'indétermination d'une virtualité telle qu'elle n'est représentée par aucun organe spécial. Et cette virtualité implique précisément l'absolue passivité[3].

Le mécanisme de l'intellection est exactement

[1] *De an.* III, 2, 426 b, 18 sqq. ; *De sensu* 7, 449 a, 10-22. — Il est probable que les mots ἀτόμῳ καὶ ἐσχάτῳ (*De mem.* 2, 451 a, 26) se rapportent au principe général de la sensibilité.

[2] La raison pour laquelle Aristote, comparant cet organe au point mathématique, refuse d'admettre l'hypothèse d'un principe numériquement indivisible mais divisible logiquement est que, dans cette hypothèse, le sujet ne peut subir en même temps l'action des formes contraires : ὥστ' οὐδὲ τὰ εἴδη πάσχειν αὐτῶν (*De an.* III, 2, 427 a, 8-9).

[3] Quant à l'opération par laquelle la faculté générale de la sensibilité appréhende les sensibles communs (grandeur, mouvement, etc., v. *De an.* III, 1, 425 a, 16), elle ressortit à la discursion, et non pas à l'intuition (v. Rodier *De an.*, 1900, II, p. 268). Il est indéniable, comme nous le verrons, que la discursion, telle qu'Aristote l'entend, fait une place à l'activité spontanée du sujet. Mais on n'en doit rien conclure touchant l'intuition, qui seule nous occupe maintenant.

correspondant au mécanisme de la sensation. Là encore, l'activité est du côté de l'objet, le sujet se bornant à recevoir la forme que l'objet imprime en lui.

Que le sujet se comporte passivement vis-à-vis de l'objet intelligible, c'est là ce qu'Aristote affirme avec la plus grande netteté. Selon lui, le procédé de l'intellection est analogue à celui de la sensation. En conséquence, de même que la sensation est passivité du sujet sous l'objet sensible, l'intellection est passivité du sujet sous l'objet intelligible[1]. Dans la sensation, le rôle du sujet consiste à recevoir la forme que l'objet sensible imprime en lui. De même, dans l'intellection, le rôle du sujet consiste à recevoir la forme que l'objet intelligible imprime en lui[2]. Dans les deux cas, le sujet est puissance, virtualité, par rapport à l'objet qui agit sur lui[3]. On peut même dire que le sujet de l'intellection est davantage virtualité que le sujet de la sensation. Car ce dernier est constitué par un organe corporel, et possède, de ce fait, certaines déterminations. Mais l'intellect est absolument indéterminé. Il est toute chose en puissance, aucune en acte. Il n'est rien que virtualité. Aussi

[1] *De an.* III, 4, 429 a, 13-15 : εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. Cf. *Met.* XII, 7, 1072 a, 30 : νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται.

[2] *Ibid.* 429 a, 15.

[3] *Ibid.* 429 a, 16-18.

bien n'est-il pas mêlé au corps. Par suite, l'intellection n'est jamais entravée. La détermination que possède le sujet de la sensation peut entrer en conflit avec la détermination imprimée par l'objet. Mais rien de pareil ne se produit dans l'intellection, car le sujet y est pure virtualité. Voilà pourquoi, tandis que la sensibilité est émoussée par les sensibles trop intenses, les choses fortement intelligibles ne font qu'aiguiser la finesse de l'intellect[1].

L'objet dont l'action sur l'intellect produit la pensée est l'image. L'imagination est comme le prolongement de la sensation. Le mouvement par

[1] *De an.* III, 4, 429 a, 18-b, 5 ; cf. 429 b, 30-430 a, 2, où l'intellect est comparé à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit (Alexandre remarque que, rigoureusement parlant, l'intellect est comparable, non pas à la tablette elle-même, mais au *non-écrit* de la tablette. V. Rodier *De an.* II, p. 457). — Cette absence de détermination que possède l'intellect, et, à un moindre degré, la sensibilité, est appelée par Aristote ἀπάθεια (429 a, 29). On comprend dès lors qu'immédiatement après la phrase que nous avons citée plus haut : εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον (429 a, 13), Aristote puisse ajouter : ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι. Car l'absolue virtualité de l'intellect explique précisément que l'intellect ne soit pas autre chose que passivité. Le mot ἀπαθές, ici, correspond exactement au mot ἀμιγῆ de la ligne 18 (cf. III, 5, 430 a, 18). — C'est en s'inspirant d'Anaxagore qu'Aristote applique au νοῦς les qualificatifs d'ἀπαθές et d'ἀμιγῆ (cf. *De an.* II, 2, 405 b, 19 ; III, 4, 429 a, 19 ; b, 24 ; *Phys.* VIII, 5, 256 b, 24). Nous verrons que ces mêmes qualificatifs, appliqués à l'intellect actif, ont un sens différent de celui que nous venons de définir à propos de l'intellect passif — sens plus conforme vraisemblablement à la pensée d'Anaxagore.

lequel se transmet l'action de l'objet sensible sur le sensitif persiste dans l'organisme après que cette action a cessé. La trace ainsi laissée par la sensation produit l'image, comme l'objet sensible produit la sensation[1]. A son tour, l'image agit sur la virtualité que représente l'intellect, comme l'objet sensible agit sur l'organe sensitif. C'est pourquoi, de même qu'il n'y a pas de sensation sans objet sensible, il n'y a pas d'intellection sans image[2].

Cependant l'image n'est pas capable, à elle seule, d'agir sur l'intellect. Elle requiert, pour agir, l'intervention d'un principe supérieur. Ce principe est l'intellect actif.

En effet, l'intellect dont le rôle consiste à recevoir la forme intelligible n'est pas tout l'intellect. De cet intellect, qu'il appelle l'intellect passif, Aristote distingue un autre intellect, qui est l'intellect actif[3]. Tandis que l'intellect passif est une

[1] *De an.* III, 3 ; cf. *Rhet.* I, 11, 1370 a, 28 : ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής. V. la note de Rodier *De an.* II, p. 428. — Dans l'état de sommeil, les mouvements déterminés dans l'organisme par l'action des objets sensibles produisent les rêves (cf. *De somniis* ch. 3 ; *Divin. p. s.* 1, 463 a, 7 sqq.).

[2] *De an.* III, 7, 431 a, 14-17 ; b, 2. — Cf. Brentano *Die Psychologie des Aristoteles* (1867), p. 144 sqq.

[3] *De an.* III, 5. — L'expression νοῦς ποιητικός, qu'Alexandre emploie déjà, ne se trouve pas dans Aristote lui-même. Cependant Aristote appelle αἴτιον καὶ ποιητικόν (430 a, 12) la sorte d'intellect qu'il oppose à l'intellect passif. Ce dernier est expressément appelé νοῦς παθητικός (430 a, 24).

pure virtualité, capable de devenir toutes choses, l'intellect actif est une pure activité, capable de produire toutes choses[1]. Par suite, les caractères de l'intellect passif se retrouvent dans l'intellect actif, mais, en quelque sorte, transposés dans l'ordre supérieur. Comme l'intellect passif, l'intellect actif est séparé du corps, parce qu'il est exempt de toute détermination particulière qui pourrait compromettre son universalité. Mais ce caractère, l'intellect passif le possède par défaut, en tant qu'absence totale de détermination, en tant que pure virtualité. Au contraire, l'intellect actif le possède par plénitude, en tant qu'il représente également toute espèce de détermination, en tant qu'il est une perfection complètement achevée. C'est pourquoi, tandis que l'intellect passif, n'étant rien en acte, périt en même temps que l'organisme, l'intellect actif subsiste éternellement identique à lui-même[2].

C'est l'intellect actif dont l'action sur l'image constitue l'objet intelligible capable d'agir sur l'intellect passif. Aristote invoque ici l'analogie qu'il a établie entre l'intellection et la sensation. Il compare l'intellect actif à la lumière. La vision suppose, outre l'objet visible et l'organe visuel, la lumière, grâce à laquelle l'objet agit sur l'organe.

[1] *De an.* III, 5, 430 a, 14-15.

[2] *Ibid.* 430 a, 17-25 ; cf. Rodier *De an.* II, p. 460.

De même, à peu près, l'intellection suppose, outre l'image et l'intellect passif, l'intellect actif, grâce auquel l'image devient un objet intelligible et fait impression sur l'intellect passif[1].

Est-ce à dire que l'intellection réclame autre chose que l'action exercée par l'objet sur le sujet ? En aucune manière. L'objet qui fait impression sur le sujet est formé par le concours de deux éléments : l'image et l'intellect actif. Et l'intellection résulte de l'action exercée par cet objet sur le sujet représenté par la virtualité de l'intellect. Qu'on ne se laisse pas tromper, en effet, par le nom d'« intellect » qu'Aristote donne au principe actif. Ce principe n'appartient pas plus au sujet intelligent que la lumière n'appartient au sujet sentant. En fait, nous avons dit que l'intellect actif, selon Aristote, est un principe étranger au corps, un principe qui s'insinue de l'extérieur et subsiste intact après la disparition de l'organisme. D'où vient-il ? Sans doute, il est une émanation de

[1] *De an.* III, 5, 430 a, 15-17 ; cf. Alex. *De an. liber alter.* p. 107, 31 sqq. Bruns. — L'analogie n'est pas complète entre l'intellect actif et la lumière. En effet, la lumière, dans la théorie aristotélicienne de la vision (cf. II, 7, 419 a, 7 sqq.), n'intervient que pour modifier le milieu par lequel se transmet l'action de l'objet et permettre à cette action de s'exercer. De là la réserve (τρόπον γάρ τινα 430 a, 16) avec laquelle Aristote dit que la lumière rend le visible en puissance visible en acte. Par contre, l'intellect actif agit directement sur l'objet, qu'il rend intelligible. Cf. Brentano *Die Psychologie des Aristoteles*, p. 172.

la pensée divine : Dieu, chez Aristote, est la lumière intelligible, de même que l'idée du bien, chez Platon, est le soleil du monde intelligible. On aurait ainsi déjà, chez Aristote, la vision en Dieu de Malebranche. Mais, quoiqu'il en soit de ce point, il reste constant que l'intellect actif n'appartient pas au sujet. Objectera-t-on que l'intellect passif, lui aussi, est séparé du corps ? Mais nous avons dit qu'on doit l'entendre dans un sens radicalement opposé. L'intellect passif n'est séparé du corps que parce qu'il est pure virtualité. Son existence n'en est pas moins liée à celle du corps : il meurt avec le corps. L'intellect passif représente donc bien le sujet de l'intellection. L'intellect actif, au contraire, est du côté de l'objet[1].

Ainsi la pensée — qu'il s'agisse de la sensation, de l'imagination ou de l'intellection — implique, selon Aristote, l'activité de l'objet, plutôt que l'activité du sujet. Ou du moins, car nous verrons

[1] Nous ne concevons pas comment Brentano a pu écrire cette phrase : « Nein, dem, der das Geistige (il désigne par là le νοῦς ποιητικός) für eine gesonderte Substanz ansehen will, hält fast jeder Satz dieses Capitels (*De an.* III, 5), die Beweise seines Irrthums entgegen » (*op. cit.*, p. 206). Nous ne saurions souscrire à aucun des arguments donnés en faveur de cette thèse. Par suite de son interprétation, Brentano se refuse à identifier l'intellect actif avec la pensée divine. Selon lui, la pensée divine est comme un quatrième principe qui permet à l'intellect actif de permettre à l'image d'agir sur l'intellect passif (*ibid.*, p. 187). C'est aussi par l'intervention de Dieu que s'explique la prétendue union de l'intellect actif avec le corps (*ibid.*, p. 203).

bientôt que l'activité de l'objet suscite une certaine activité du sujet, la pensée n'implique aucune activité spontanée du sujet. Elle résulte de l'action exercée par l'objet sur le sujet.

Cependant la pensée intuitive, qui consiste dans l'appréhension de la forme, n'est pas toute la pensée. Il y a, de plus, la pensée discursive, ou synthétique, qui unit entre elles les données de l'intuition[1]. L'intuition ne comporte pas l'erreur : elle est vraie, ou elle n'est pas. On peut parler, à son propos, d'ignorance, mais pas d'erreur. L'alternative de l'erreur et de la vérité n'apparaît qu'avec l'acte par lequel l'esprit unit entre elles, ou sépare les unes des autres, les notions aperçues par l'intuition[2].

Or, si l'intuition résulte de l'action exercée par l'objet sur le sujet, la synthèse manifeste une activité du sujet indépendante de l'action exercée par l'objet. Car l'erreur implique une démarche spontanée de l'esprit. Qu'est-ce, en effet, que l'erreur ? Selon Aristote, la vérité consiste dans l'union

[1] Aristote distingue entre la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων et la σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων (*De an.* III, 6, 430 a, 26-28). La première de ces opérations intellectuelles est rapportée au νοῦς (*Ind. Ar.*, p. 491 a, 42), la seconde à la διάνοια (*Ind. Ar.*, p. 186 a, 52). Remarquons cependant que chacun de ces termes comporte une acception plus large.

[2] *De an.* III, 6, 430 a, 26-b, 1 ; b, 26-28 ; 8, 432 a, 11 ; *De int.* 1, 16 a, 9-16 ; *Met.* VI, 4, 1027 b, 18-1028 a, 2 ; IX, 10 ; IV, 7, 1012 a, 2-5.

ou la séparation par l'esprit de ce qui est uni ou séparé dans les choses. Au contraire, l'erreur marque un désaccord entre l'esprit et les choses, l'esprit unissant ce qui est séparé dans les choses, ou séparant ce qui est uni[1]. Ce désaccord entre l'esprit et les choses suppose évidemment une activité de l'esprit indépendante de l'action exercée par l'objet. Aussi bien Aristote déclare-t-il que l'union et la séparation, qui constituent la pensée discursive, se trouvent, non pas dans les choses, mais dans l'esprit[2].

Il convient pourtant de ne pas exagérer l'importance de la pensée discursive.

Remarquons d'abord qu'il se produit souvent une synthèse entre les données de l'intuition sans que cette synthèse implique une activité spontanée du sujet. Le progrès de la sensation à l'intellection est comparé par Aristote au rétablissement de l'ordre dans une armée en déroute : un des fuyards s'arrête, puis un autre, puis un troisième, jusqu'à ce que la troupe entière soit reformée ; de même, les sensations se réunissent les unes aux autres et se rangent peu à peu sous l'unité d'un terme universel[3]. Ainsi naît l'expérience. On dit, par exemple, qu'un homme a de l'expérience quand il sait

[1] *Met.* IX, 10, 1051 b, 3-5 ; cf. IV, 7, 1011 b, 26.

[2] *Met.* VI, 4, 1027 b, 29 ; cf. 25-28 (sur la contradiction entre ce passage et V, 29, 1024 b, 17-26, v. Bonitz *Met.* II, p. 276).

[3] *An. post.* II, 19, 100 a, 10-13.

que telle chose est bonne pour tel individu dans telle circonstance. L'expérience est donc une première généralisation faite aux dépens de la sensation. Elle est produite par la réunion de plusieurs faits de mémoire se rapportant au même objet [1]. Et sans doute le passage de l'imagination à la mémoire implique une démarche spontanée de l'esprit. Si la perception de l'image résulte de l'action exercée par l'objet (l'imagination n'étant qu'une sensation affaiblie), il n'en est plus de même de l'acte par lequel l'esprit rapporte une image à l'objet qui l'a produite [2]. Aristote exprime cette différence en disant que la sensation est toujours vraie, tandis que l'imagination, en tant qu'elle donne lieu aux phénomènes de mémoire, comporte l'erreur [3]. Mais la réunion des faits de mémoire, réunion qui constitue l'expérience, n'est pas l'œuvre

[1] *An. post.* II, 19, 100 a, 3-6; *Met.* I, 1, 980 b, 29; 981 a, 5-7.

[2] La mémoire est définie par Aristote : la présence dans l'esprit de l'image envisagée comme la copie de l'objet dont elle est l'image (*De mem.* 1, 451 a, 14). Il convient d'ajouter que la mémoire suppose la notion du temps écoulé depuis l'instant où l'objet a fait impression sur l'esprit (*ibid.* 451 a, 17; 449 b, 28. Sur cette perception du temps, v. *ibid.* 2, 452 b, 7 sqq.; cf. G.R.T. Ross *De sensu and De mem.*, p. 289).

[3] *De an.* III, 3, 428 a, 11-12 (cf. 3-4, 18); *Met.* IV, 5, 1010 b, 1-3. — Cf. Rodier *De an.* II, p. 412. — Comme l'indique le texte précité de la *Métaphysique*, l'imagination, en tant qu'elle comporte l'erreur, ne se distingue pas de toute espèce de sensation, mais seulement de l'αἴσθησις τοῦ ἰδίου. De l'appréhension, par chaque sens, des sensibles qui lui sont propres, Aristote distingue l'appréhension des sensibles par accident et des sensibles communs

du sujet. Les images, devenues ou non faits de mémoire, s'appellent les unes les autres, parce que les mouvements correspondants, qui ont leur cause dans l'objet sensible, s'appellent les uns les autres. C'est toujours l'action exercée par l'objet sur le sujet[1].

Voyez encore le syllogisme. Aristote le définit « un discours dans lequel, certaines choses étant posées, autre chose résulte nécessairement du seul fait de cette position »[2]. On voit dès l'abord que cette définition réduit au strict minimum l'activité spontanée du sujet. Si la conclusion découle nécessairement du seul fait que les prémisses sont posées, la synthèse est commandée par l'objet, dont l'action sur le sujet a produit l'intuition qu'expriment les prémisses. Mais il y a plus. Ce n'est pas assez de dire que la synthèse est comman-

(cf. *De an.* III, 1, 425 a, 14 sqq. Sur les deux espèces de sensibles par accident qu'on distingue ici des sensibles communs, v. Rodier II, p. 358-361). Tandis que l'appréhension du sensible propre est toujours vraie, le passage du sensible propre au sensible par accident et au sensible commun comporte l'erreur (*De an.* III, 3, 428 b, 18-25 ; 6, 430 b, 29-30 ; 1, 425 b, 3).

[1] Cf. *De mem.* 2, 451 b, 10 sqq. ; v. G.R.T. Ross *De sensu and De mem.*, p. 36. — Ce phénomène d'appel ou d'association — Aristote remarque que l'association se fait par similarité, par contrariété et par contiguité *De mem.* 2, 451 b, 19-20 — est le fondement de la réminiscence (ἀνάμνησις), qu'Aristote distingue de la mémoire proprement dite (μνήμη). Cf. *De mem. l. l.* ; *De an.* I, 4, 408 b, 17.

[2] *An. pr.* I, 1, 24 b, 18 : συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

dée par l'objet. Il faut dire que la synthèse est faite par l'objet. Aristote, en effet, conçoit de la même manière la force qui pousse le syllogisme des prémisses à la conclusion, et la force qui dérive de la matière pour constituer le hasard. Il définit la nécessité matérielle de la même façon que le syllogisme : telles conditions matérielles étant données, il en résulte nécessairement tel effet[1]. Le syllogisme n'est donc qu'une intuition continuée. Comme les phénomèmes qui résultent de la matière ne supposent pas autre chose que la matière, ainsi la conclusion qui résulte des prémisses ne suppose pas autre chose que les prémisses. Or les prémisses sont le résultat de l'intuition. Elles manifestent l'action exercée par l'objet sur le sujet. Cette action suffit donc à rendre compte du syllogisme. Le sujet, encore une fois, s'efface devant l'objet[2].

[1] Cf. avec la définition précitée du syllogisme le passage suivant, qui s'applique à la matière entendue comme le principe de la nécessité « hypothétique » : τινῶν ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά (*De part. an.* IV, 2, 677 a, 18). V. encore *An. post.* II, 11, 94 a, 21-22. Ailleurs, il est vrai, c'est la conclusion du syllogisme qu'Aristote compare à la matière. Cf. *Phys.* II, 9, 200 a, 15 sqq. (Hamelin, p. 164)

[2] On sait qu'Aristote réduit l'induction au syllogisme : tandis que le syllogisme ordinaire démontre, par l'intermédiaire du moyen, l'attribution du grand terme au petit terme, le syllogisme inductif démontre, par l'intermédiaire du petit terme, l'attribution du grand terme au moyen. Cf. *An. post.* II, 23, 68 b, 15 sqq. V. Trendelenburg *Elementa logices Aristoteleæ*, 7me éd., p. 113.

D'autre part, la discursion, en tant qu'elle manifeste une activité spontanée du sujet, c'est-à-dire en tant qu'elle comporte l'erreur, ne représente pour Aristote qu'un mode inférieur de la pensée. Elle ne figure pas dans la science. Car la science, comme l'intuition, est toujours vraie[1]. La croyance seule, ou l'opinion, est sujette à l'erreur[2]. Si donc la science comporte en quelque mesure la discursion, ce ne peut être cette discursion qui admet l'erreur aussi bien que la vérité. La discursion que la science emploie n'est autre que le syllogisme : étant donné les principes nécessaires aperçus par l'intuition, la science déduit par la voie du syllogisme les conséquences qui en résultent[3]. A cela

[1] *An. post.* II, 19, 100 b, 7 : ἀληθῆ δ'ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς. *De an.* III, 3, 428 a, 17-18. — La contradiction entre ces passages et ceux où la science, et même l'intuition, sont présentées comme étant sujettes à l'erreur (v. par exemple, dans le chapitre précité du *De anima*, le passage 428 a, 3-5) provient du fait que les mots ἐπιστήμη et νοῦς sont pris tantôt dans une acception large, tantôt dans le sens précis.

[2] *An. post.* I, 33, 89 a, 2 ; *De an.* III, 3, 428 a, 19 ; *Met.* VII, 15, 1039 b, 33 ; *Eth. N.* VI, 3, 1139 b, 17 *et al.* — L'opinion vraie (ἀληθὴς δόξα) est une croyance qui atteint la vérité sans être la conclusion d'un syllogisme rigoureux. Cf. Trendelenburg *De an.*, 1re éd. (1833), p. 452-453.

[3] Le syllogisme scientifique est l'ἀπόδειξις (*An. post.* I, 2, 71 b, 17 : ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. *Ind. Ar.*, p. 279 a, 38 sqq.). Sur le caractère nécessaire des prémisses de l'ἀπόδειξις, v. *An. post.* I, 4, 73 a, 24 ; *Met.* V, 5, 1015 b, 7 ; VII, 15, 1039 b, 31 ; *Eth. N.* VI, 5, 1140 a, 33. — Sur l'intuition comme source des principes servant de prémisses à l'ἀπόδειξις, v. *An. post.* I, 33, 88 b, 36 ; II, 19, 100 b, 7 sqq. ; *Eth. N.* VI, 6, 1141 a, 7 ; 9, 1142 a, 25 ; 12, 1143 a, 35 sqq. Cf. Adamson *The development of greek philosophy* (1908), p. 194-198.

se borne le rôle scientifique de la discursion. La science se constitue donc tout entière sans manifester une activité spontanée du sujet. Remarquons d'ailleurs que les formes les plus hautes de la pensée discursive, y compris le syllogisme proprement scientifique, restent inférieures à l'intuition. La pensée par excellence, la seule véritable pensée, est la pensée intuitive.

Enfin la pensée discursive ne rentre pas dans la définition par laquelle Aristote caractérise de façon si heureuse l'esprit en tant que conscience. Seule, en effet, la pensée intuitive est présentée comme une conscience, parce que seule elle est présentée comme l'identité du sujet et de l'objet. Seule, elle est présentée comme une assimilation, semblable à l'assimilation dans laquelle consiste la nutrition. Si donc on cherche à mettre en lumière ce qui, dans la philosophie d'Aristote, marque une distinction entre l'esprit et la réalité, c'est à la pensée intuitive que l'on doit s'attacher exclusivement[1].

Mais nous avons dit que la pensée intuitive résulte de l'action exercée par l'objet sur le sujet. Le sujet y reste passif. Il se borne à recevoir la forme que l'objet imprime en lui. Comment, dès lors, cette pensée pourrait-elle représenter l'esprit

[1] Sur le rapport entre la discursion et la conscience, v. *Met.* XII, 9, 1074 b, 35 : φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου... ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ.

en tant que conscience ? L'esprit est essentiellement activité.

Examinons cependant de plus près le mécanisme de la pensée intuitive. Nous verrons qu'Aristote semble bien y réserver une place à l'activité du sujet. Mais nous verrons aussi que cette activité, bien loin de représenter un ordre qu'on puisse opposer à l'ordre de la réalité, est réduite, somme toute, à la forme réalisée dans la matière, c'est-à-dire au principe constitutif de la réalité.

III

En mettant à l'origine de la pensée l'action exercée par l'objet sur le sujet, Aristote n'entend pas réduire à néant l'activité propre du sujet. Si l'activité du sujet n'est pas spontanée, elle n'en existe pas moins. La réalisation, dans le sujet, de la forme imprimée par l'objet suppose une activité du sujet, en même temps qu'une activité de l'objet. Et c'est bien, en définitive, l'activité du sujet qui représente la pensée.

Nous savons qu'Aristote établit une analogie entre l'activité de l'esprit et le mouvement. L'activité de l'esprit est une sorte de mouvement. Le moteur y est représenté par l'objet, le mobile par le sujet. Le sentant est le mobile sur lequel s'exerce l'action du moteur représenté par l'objet sensible ;

l'intelligent est le mobile sur lequel s'exerce l'action du moteur représenté par l'objet intelligible.

Or le mouvement, selon Aristote, n'implique pas seulement l'activité, ou l'énergie, du moteur. Il implique encore l'activité, ou l'énergie, du mobile. Avant le mouvement, le moteur et le mobile sont à l'état de puissance, puissance active du côté du moteur, puissance passive du côté du mobile. Le mouvement est produit par le passage simultané de chaque puissance à l'énergie correspondante. Il suppose la fusion de l'énergie du moteur avec l'énergie du mobile. Et le mouvement exprime l'énergie du mobile, plutôt que l'énergie du moteur. En fait, évidemment, les deux énergies se confondent en une seule. Elles ne laissent point cependant d'être distinctes. Pour l'expliquer, Aristote remarque que l'unité peut exister indépendamment de l'identité spécifique. L'énergie du moteur et l'énergie du mobile sont une, non pas dans le sens où *habit* et *vêtement* sont un, mais comme l'intervalle est le même de un à deux et de deux à un, d'Athènes à Thèbes et de Thèbes à Athènes[1]. Il est donc possible de distinguer entre l'énergie du moteur et l'énergie du mobile. Et l'on doit reconnaître que le mouvement repré-

[1] *Phys.* III, 3, 202 a, 21-b, 22; cf. Simplicius *Phys.*, p. 448, 33 sqq. Diels.

sente l'énergie du mobile, non pas l'énergie du moteur [1].

On voit quelle importance il convient d'attribuer, dans la pensée, à l'activité du sujet. De même que le mouvement est produit par les énergies combinées du moteur et du mobile, la pensée est produite par les énergies combinées de l'objet et du sujet. Sans doute, ici encore, les deux énergies se confondent en une seule [2]. C'est d'ailleurs précisément cette unité qui constitue la conscience. Mais la distinction logique s'impose. L'activité de l'esprit, comme le mouvement, est l'énergie du mobile, non pas l'énergie du moteur. Elle exprime donc, au premier chef, l'activité du sujet.

Mais voyons ce qu'il faut entendre par cette activité.

Nous avons dit quelle différence Aristote fait intervenir entre l'activité de l'esprit et le mouvement. Il y a deux sortes d'« énergies ». L'une vise un but distinct d'elle, et se modifie selon qu'elle s'approche plus ou moins de ce but : telle est la construction. L'autre a comme fin sa propre activité et demeure toujours constante à elle-même : telles sont la vision et la contemplation.

[1] *Phys.* III, 2, 202 a, 7 : ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ᾗ κινητόν (le mot ἐντελέχεια est ici synonyme d'ἐνέργεια). 1, 201 a, 10 sqq. ; VIII, 1, 251 a, 9 ; 5, 257 b, 8 ; *Met.* XI, 9, 1065 b, 14 sqq.

[2] *De an.* III, 2, 425 b, 26 ; cf. 426 a, 15.

Et sans doute nous avons pu trouver dans cette distinction entre la pensée et le mouvement comme une affirmation du repliement sur soi-même qui fait la conscience. Mais on doit reconnaître qu'Aristote n'insiste pas dans le sens indiqué par nous. Il tend à présenter sa théorie de telle sorte que la pensée, au lieu d'être posée comme une activité, nous est donnée comme possédant un caractère précisément contraire à l'activité. En effet, Aristote exprime la distinction qu'il établit entre la pensée et le mouvement en disant que le mouvement est une énergie inachevée[1]. Seule l'activité de l'esprit est une énergie achevée, une « entéléchie »[2].

Ces déclarations d'Aristote sont significatives. Elles font de l'activité spirituelle tout le contraire d'une activité. Elles la présentent, non pas comme ce qui fait, mais comme ce qui est fait, et parfait. L'activité devient une chose achevée, fixée. Cela est bien marqué par la substitution au vocable

[1] *Phys.* III, 2, 201 b, 31 : ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ. VIII, 5, 257 b, 8 ; *De an.* II, 5, 417 a, 16 ; III, 7, 431 a, 6 ; *Met.* IX, 6, 1048 b, 28-29 ; XI, 9, 1066 a, 20.

[2] Aristote emploie comme synonymes, pour désigner l'activité de l'esprit, les termes ἐνέργεια et ἐντελέχεια, ce dernier exprimant l'achèvement, la perfection. Lorsqu'il oppose ἐνέργεια à κίνησις (comme dans les textes cités dans la note précédente, cf. *Met.* IX, 6, 1048 b, 34-35), ἐνέργεια est exactement l'équivalent d'ἐντελέχεια. Par contre, lorsqu'il distingue ἐνέργεια d'ἐντελέχεια (cf. *Met.* IX, 3, 1047 a, 30-31 ; 8, 1050 a, 22-23), ἐνέργεια est synonyme de κίνησις.

« énergie », qui signifie l'activité, du vocable « entéléchie », qui signifie la chose parfaitement achevée et fixée[1].

Quelle différence subsiste-t-il dès lors entre l'activité de l'esprit et la réalité, telle qu'elle est constituée par la forme et la matière ? Aucune. Car la réalité est précisément distinguée par son caractère d'achèvement et de fixité. En fait, nous avons déjà rencontré ces vocables d'« énergie » et d'« entéléchie » par lesquels Aristote désigne l'activité de l'esprit. Ce sont ceux-là mêmes que nous avons traduits par *acte*, et que nous avons vus désigner la forme réalisée dans la matière.

Il est vrai qu'Aristote essaie de distinguer deux sortes d'énergie et deux sortes de puissance. D'une part, il y a l'énergie et la puissance qui correspondent à la forme et la matière. Ainsi le bois est la statue en puissance, et l'énergie correspondante est représentée par la forme que le sculpteur impose au bois. D'autre part, il y a l'énergie et la puissance qui concernent le mouvement — qu'il s'agisse du mouvement propre-

[1] Lorsque Hamelin dit : « C'est à juste titre qu'Aristote a donné au réel le nom d'acte » (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, p. 402), en entendant par là que la terminologie aristotélicienne a raison de signifier une certaine identité du réel avec le vouloir, il fait correspondre le vocable d'*acte* à celui d'ἐνέργεια plutôt qu'à celui d'ἐντελέχεια. Et pourtant c'est bien ce dernier terme que traduit le passif *acte* (latin *actus*), et c'est le sens exprimé par lui qui, chez Aristote, reste prépondérant.

ment dit ou de l'activité de l'esprit. Alors l'énergie est le mouvement, envisagé tantôt par rapport à la cause active, tantôt par rapport à la cause passive, tandis que la puissance est la faculté de produire ou de subir le mouvement. Ainsi l'architecte est la puissance dont l'énergie est la construction ; ainsi le voyant est la puissance dont l'énergie est la vision[1].

En fait, cependant, la doctrine aristotélicienne confond entre elles les deux sortes d'énergie et les deux sortes de puissance. En particulier, elle confond l'énergie et la puissance qui concernent le mouvement envisagé par rapport au mobile, par

[1] *Met.* IX, 1 *praes.* 1046 a, 1 : ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. Cf. 6, 1048 a, 27 sqq. ; v. Bonitz *Met.* II, p. 379 : *illud potentiæ genus vernacule dicas* Vermögen, *hoc* Möglichkeit... ; *vocabulis parum Latinis illud potentiæ, hoc possibilitatis nomine reddere liceat.* — A la distinction entre les deux sortes de puissance correspond la distinction entre les deux sortes d'énergie. Cf. 6, 1048 b, 6 : λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ᾽ ἢ τὸ ἀνάλογον... τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ᾽ ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην. L'interprétation de cette phrase par Bonitz : *quoniam potentiæ vel opponitur is motus et actus, quo res ad perfectionem naturæ suæ perducitur, vel ipsa illa perfectio* (*Ind. Ar.*, p. 251 a, 21 ; cf. *Met.* II, p. 393) est inexacte. L'ἐνέργεια qui est ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν peut représenter la perfection, tout aussi bien que l'ἐνέργεια qui est ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην. Car cette sorte d'ἐνέργεια représente, non seulement le mouvement proprement dit, mais encore l'activité de l'esprit. C'est là ce qu'atteste l'exemple : ὡς τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον (1048 b, 1). Or l'activité de l'esprit se distingue précisément du mouvement proprement dit comme la perfection se distingue de l'imperfection. Et nous allons voir que cette perfection n'est autre que la perfection représentée par la forme : οὐσία πρός τινα ὕλην.

rapport à la cause passive, avec l'énergie et la puissance qui représentent la forme et la matière.

En effet, les notions de forme et de matière se rapportent au mouvement. Nous avons dit qu'Aristote, voulant poser à l'origine du mouvement un terme qui ne soit ni l'être, ni le non-être, recourt à la notion de matière. A la matière correspond la forme. La matière est le point de départ du mouvement ; le point d'arrivée est la forme. Ainsi l'énergie et la puissance que représentent la forme et la matière sont définis par rapport au mouvement.

Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre la puissance que représente la matière et la puissance que représente la cause passive du mouvement. Il n'y a pas lieu de distinguer entre la puissance qui serait pure possibilité et la puissance qui serait la faculté de subir le mouvement. Aucune possibilité ne se réalise sans l'intermédiaire du mouvement. Un terme ne représente la possibilité d'un autre terme que lorsqu'il est capable de subir l'action du moteur par lequel s'opérera la transformation. Si l'airain est la matière de la statue, c'est parce qu'il est propre à subir l'action qu'exerce le sculpteur.

D'autre part — et c'est là ce qui nous importe ici — il n'y a pas lieu de distinguer entre l'énergie que représente la forme, et l'énergie que repré-

sente le mouvement. Car la forme est appelée « énergie » parce qu'elle n'est pas autre chose que le mouvement à sa limite, le mouvement achevé. Nous avons dit qu'Aristote appelle le mouvement une énergie inachevée. Or cette énergie, selon Aristote, se trouve dans le mobile, et devient plus achevée à mesure que le mouvement approche de son terme. L'énergie de la construction se trouve dans la maison construite, et devient plus achevée à mesure que la maison elle-même devient plus achevée [1]. Mais la maison devient plus achevée dans la mesure où elle acquiert davantage la forme vers quoi tend l'effort de l'architecte. L'énergie possède donc son achèvement définitif lorsque la forme est complètement réalisée dans la matière [2]. Alors, le mouvement cesse, l'énergie en tant qu'inachevée disparaît. Il n'y a plus que l'énergie achevée, c'est-à-dire la forme complètement réalisée. La forme est l'énergie achevée, l'« entéléchie », dont l'énergie inachevée qu'est le mouvement constitue la préparation.

Qu'est-ce à dire, sinon que le mouvement se réduit à la stabilité? S'il n'y a pas lieu de distinguer entre l'énergie que représente le mouvement

[1] *Met.* IX, 8, 1050 a, 28 : ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῇ οἰκίᾳ.

[2] *Ibid.* 1050 a, 15 : ὅταν δέ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν. b, 2 : ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν.

et l'énergie que représente la forme, c'est que le mouvement n'est autre que la forme. Nous avons dit que les notions de forme et de matière impliquent la notion de mouvement. C'est vrai, et voilà pourquoi la forme et la matière sont appelées énergie et puissance. Mais, en dépit de ces appellations, ce n'est pas le stable qui est défini par l'instable, c'est bien plutôt l'instable qui est défini par le stable. La forme n'est pas le devenir achevé. C'est le devenir qui est la forme inachevée. L'inachèvement du devenir est dû même ordre que l'inachèvement de la matière[1]. Quand la forme est absente, c'est la virtualité de la matière : ce sont les pierres et le bois, auxquels l'architecte peut donner la forme de la maison. Quand la forme est incomplètement réalisée, c'est le devenir : c'est la forme inachevée que la maison possède au cours de la construction. Le devenir n'est une énergie incomplète que parce qu'il est une forme incomplète.

Nous savons maintenant dans quel sens il faut entendre la comparaison instituée par Aristote entre l'activité de l'esprit et le mouvement. Si

[1] C'est là ce qu'Aristote exprime en disant : ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ'ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου (*De an.* III, 7, 431 a, 6 ; cf. *Phys.* III, 2, 201 b, 32). En d'autres termes, le mouvement est inachevé parce que le mobile dont il représente l'énergie est inachevé. Mais le mobile n'est autre que la matière : le mouvement est inachevé parce que la matière est inachevée.

l'activité de l'esprit s'oppose au mouvement comme l'énergie achevée s'oppose à l'énergie inachevée ; si, d'autre part, le mouvement n'est une énergie inachevée que parce qu'il est une forme inachevée, quelle conclusion tirer, sinon que l'activité de l'esprit est identique avec la forme ? Le mouvement est la forme inachevée. L'activité de l'esprit est la forme achevée.

Ainsi la pensée, comme la réalité, est constituée par la forme réalisée dans la matière. La maison est constituée par la forme, telle qu'elle a été conçue par l'architecte, réalisée dans les pierres et le bois. De même, la sensation est constituée par la forme sensible réalisée dans la matière offerte par les organes de l'animal ; et l'intellection est constituée par la forme intelligible réalisée dans l'intellect. Aristote a bien pu distinguer entre deux entéléchies, l'une représentant l'âme, c'est-à-dire la forme, l'autre représentant l'activité de l'esprit. Mais, en définitive, la seconde entéléchie, comme la première, se réduit à la forme.

Aristote aboutit donc à la même conclusion que Platon : la pensée est un composé des éléments qui font la réalité. Platon réduisait la pensée aux éléments dont se compose l'idée. Aristote réduit la pensée à la forme réalisée dans la matière.

Et ce n'est pas seulement à propos de la pensée que l'activité de l'esprit est réduite à la forme.

Voyez la vie affective. Aristote, il est vrai, lui accorde peu d'importance. Sa philosophie, comme presque toutes les philosophies anciennes ou modernes, néglige la vie affective au profit de la vie intellectuelle. En définissant la conscience, Aristote ne vise que la pensée. Il ne se doute pas que la vie affective représente la conscience dans ce qu'elle a de plus profond et de plus concentré. Aussi bien la théorie aristotélicienne du plaisir se trouve-t-elle dans l'*Ethique à Nicomaque*, et non pas dans le *De anima*. Aristote d'ailleurs y définit le plaisir comme un achèvement. Et, s'il distingue cet achèvement de l'achèvement représenté par la forme, il signifie ainsi, comme nous le verrons, une distinction qui n'est pas la distinction entre l'esprit et la réalité. Mais le *De anima*, s'il ne traite pas de la vie affective dans sa pureté, mentionne certains états psychiques complexes, qui tiennent à la fois de la vie intellectuelle et de la vie affective : la colère, le courage, la crainte, l'amour, la haine, la pitié [1]. Ces états psychiques sont définis : des proportions réalisées dans la matière [2]. Aristote insiste sur le fait que l'étude de la matière ne suffit pas à en rendre compte ; on ne les connaît véritablement que lorsqu'on étudie le principe formel qui se

[1] *De an.* I, 1, 403 a, 7, 17.

[2] λόγοι ἔνυλοι (*ibid.* 403 a, 25).

manifeste dans la matière ; ce n'est pas seulement le physicien, c'est encore le dialecticien qui doit intervenir[1]. Et nous verrons, en étudiant la théorie aristotélicienne de la vertu, que ces états psychiques, dans la bonne règle, sont constitués par un « milieu ». Or nous savons que le « milieu », comme la forme, est le principe intelligible qui fixe la réalité.

Enfin la vie proprement dite, que nous avons rapprochée de la conscience, se réduit, comme la conscience, à la forme. Nous avons dit qu'en définissant la conscience comme une assimilation semblable à celle qui constitue la nutrition, Aristote indique que la vie et la conscience appartiennent toutes deux à un ordre qui n'est pas l'ordre de la réalité. Et nous avons rapproché de cette théorie l'interprétation finaliste qu'Aristote donne des phénomènes vitaux. Mais il est bien évident que l'assimilation dans laquelle consiste la nutrition ne représente pas plus une activité que l'assimilation supérieure qui constitue la sensation et la pensée. L'aliment joue le même rôle que l'objet sensible ou intelligible. Et la nutrition se réduit, sinon à la forme pure de l'objet réalisée dans le sujet, du moins au tout concret que représente l'aliment. D'autre part, nous avons

[1] *Ibid.* 403 a, 25-b, 19.

dit qu'Aristote appelle indifféremment « nature » et la tendance, analogue à l'intelligence, qui dirige les choses vers un but, et la forme que vise cette tendance. Et nous savons avec quelle insistance Aristote démontre que la nature n'est autre que la forme.

La forme réalisée dans la matière : tel est donc, en définitive, le principe auquel se réduit, après l'ordre de la réalité, l'ordre de l'esprit. La psychologie d'Aristote, comme sa métaphysique, est dominée par l'idéalisme platonicien. Et nous avons dit que l'idéalisme, si l'on peut bien, en quelque sorte, l'opposer au matérialisme, méconnaît le caractère propre de l'esprit. L'idéalisme ne peut être qu'une philosophie de la réalité. En lui restant fidèle jusque dans sa psychologie, Aristote, malgré sa théorie si profonde sur le rôle intermédiaire de la forme entre l'esprit et la réalité, malgré l'admirable définition qu'il donne de la conscience, s'est interdit d'élaborer complètement une philosophie de l'esprit.

CHAPITRE VI

Le désir.

Le dualisme, qui partage l'être en deux ordres, l'ordre de l'esprit et l'ordre de la réalité, introduit à son tour une distinction dans l'ordre de l'esprit. L'activité que représente la conscience est repliée sur elle-même, tournée vers le dedans, centripète. Mais il est une autre activité, qui est tournée vers le dehors, centrifuge. C'est elle qui produit le mouvement, la réalité étant incapable par elle-même de se mouvoir.

Aristote considère-t-il cette deuxième sorte d'activité spirituelle? Si oui, comment la distingue-t-il de la première, et dans quel rapport la met-il avec le principe constitutif de la réalité?

I

Nous avons vu qu'Aristote reproche à Platon de n'avoir pas admis une cause motrice. L'idée ne suffit pas à expliquer la production des choses :

il faut encore un principe de mouvement. Mais ce principe de mouvement, nous avons vu qu'Aristote le réduit à la forme. La cause motrice et la forme ne sont qu'un seul et même principe.

Dira-t-on qu'il ne s'agissait là que de la puissance motrice et que l'acte même, ou l'« énergie », du moteur se distingue de la forme? Il est vrai qu'à propos du moteur comme à propos du mobile on peut distinguer entre la puissance et l'énergie, et que seule l'énergie du moteur représente le fait même de mouvoir[1]. Mais nous doutons que l'énergie du moteur soit irréductible à la forme. Car, selon Aristote, l'énergie du moteur se trouve dans le mobile[2]. Et nous avons dit qu'elle se confond avec l'énergie du mobile comme l'intervalle entre Athènes et Thèbes se confond avec l'intervalle entre Thèbes et Athènes. Or nous savons que l'énergie du mobile, laquelle représente le mouvement, se réduit à la forme, inachevée encore, que possède le mobile. Si donc la puissance de mouvoir se réduit à la forme que possède le moteur, l'acte, ou l'énergie, de mouvoir se réduit à la forme réalisée dans le mobile.

Ces considérations, qui s'appliquent principalement à la sorte de mouvement que représente la

[1] Cf. *Phys.* III, 2, 202 a, 5 : τὸ γὰρ πρὸς τοῦτο (*sc.* τὸ κινητόν) ἐνεργεῖν, ᾗ τοιοῦτον, αὐτὸ τὸ κινεῖν ἐστί.

[2] *De an.* III, 2, 426 a, 4-5; II, 2, 414 a, 11; *Met.* IX, 8, 1050 a, 28-29.

génération, valent aussi pour l'altération et pour l'accroissement. Dans ces deux sortes de mouvement, comme dans la génération, le moteur agit en vertu de la détermination qu'il possède. Et l'énergie du moteur se réduit à la détermination acquise par le mobile[1].

Mais il est une sorte de mouvement qui réclame une explication spéciale. C'est le mouvement dans l'espace, le mouvement de translation. Impossible, en effet, d'appliquer à la translation la même théorie qu'aux autres mouvements. Impossible de prétendre que la cause motrice de la translation meut parce qu'elle possède la détermination que le mobile doit acquérir. Car on ne dira pas que le moteur occupe la même position dans l'espace où son action pousse le mobile[2]. On doit ici faire appel à un principe tout différent du principe invoqué pour les autres mouvements. Et l'importance de ce nouveau principe apparaît capitale, si l'on considère que le mouvement dans l'espace est le mouvement par excellence. Aristote déclare, en effet, que la translation est le premier des mouvements, celui que tous les autres supposent

[1] Les textes cités dans la note précédente s'appliquent à l'altération et à l'accroissement, aussi bien qu'à la génération. — Sur le fait que le moteur, dans l'altération et l'accroissement, comme dans la génération, agit en vertu de la détermination qu'il possède, v. *Phys.* III, 2, 202 a, 9-12.

[2] Cf. Simplicius *Phys.*, p. 438, 24 sqq. Diels (*ad* III, 2, 202 a, 9).

comme leur condition nécessaire. Sans translation, pas de génération, pas d'accroissement, pas d'altération. Ce qui est à l'origine de la translation est à l'origine de toute espèce de mouvement[1].

Or l'origine d'une translation quelconque se trouve dans un terme qui se meut soi-même. Platon l'avait dit dans le *Phèdre*. Aristote insiste sur ce point. Ne pas admettre cette vérité, c'est s'embarrasser dans les difficultés de la régression à l'infini. Si l'on veut ne pas se condamner à parcourir indéfiniment la série des causes sans jamais rencontrer un véritable principe, il faut poser un terme qui ne doive son mouvement qu'à lui-même[2].

Mais ce qui se meut soi-même n'est autre que ce qui est vivant ou animé. Ici encore, Aristote est d'accord avec Platon. Les êtres animés ont la faculté de se mouvoir spontanément. Et c'est par là qu'ils se distinguent dès l'abord, et si profondément, des choses inanimées[3].

A vrai dire, lorsqu'il distingue entre les choses inertes et les êtres qui se meuvent spontanément, ce n'est pas l'opposition de l'animé et de l'inanimé qu'Aristote fait intervenir, mais celle du naturel et de l'artificiel. Nous savons, en effet, que les êtres naturels sont caractérisés par le fait qu'ils

[1] *Phys.* VIII, 7, 260 a, 26-261 a, 26.
[2] *Phys.* VIII, 5, 256 a, 13-b, 3.
[3] Cf. *Phys.* VIII, 4, 254 b, 15 ; 9, 265 b, 35.

possèdent un principe interne de mouvement, qui est la nature. Au contraire, les choses artificielles dépendent d'un principe extérieur : l'art peut se définir une cause motrice qui agit sur une chose autre que celle dans laquelle elle se trouve. Mais la nature est une cause motrice qui agit sur la chose même dans laquelle elle se trouve[1].

Cette terminologie s'explique par le fait que les êtres proprement qualifiés de « vivants » ou d'« animés » ne sont pas les seuls qui se meuvent spontanément. Selon Aristote, les corps élémentaires — la terre, l'eau, l'air, le feu — se meuvent sans l'intervention d'une contrainte extérieure. C'est naturellement que le feu se porte vers le haut et la terre vers le bas[2]. Aussi bien Aristote incline-t-il à penser que les éléments sont des êtres vivants[3]. Mais, d'autre part, les éléments n'ont pas la sensation, n'ont pas même la nutrition. On ne peut donc pas dire qu'ils possèdent véritablement une âme[4].

[1] La définition de la φύσις est donnée *Phys.* II, 1, 192 b, 20 : ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Cf. III, 1, 200 b, 12 ; VIII, 3, 253 b, 5 ; *De coelo* I, 2, 268 b, 16 ; *Met.* V, 4, 1014 b, 18 ; VI, 1, 1025 b, 20. — Sur l'art, v. *Phys.* II, 1, 192 b, 28-32 ; *De gen. an.* II, 1, 735 a, 2.

[2] *Phys.* IV, 8, 214 b, 13-15 *et saep.*

[3] *Phys.* VIII, 1, 250 b, 14 ; *De coelo* IV, 1, 308 a, 2 ; *De gen. an.* III, 11, 762 a, 21.

[4] *De an.* I, 5, 411 a, 7-25 ; cf. II, 1, 412 a, 13.

Mais, si l'on excepte les éléments, les êtres naturels se confondent avec les êtres animés. La nature n'est autre que l'âme, en tant que l'âme est un principe de mouvement [1].

C'est l'âme, en effet, qui représente le principe interne de mouvement que possèdent les êtres vivants. Des deux parties qui constituent l'animal, l'âme et le corps, l'une est motrice et l'autre mobile : l'âme meut le corps [2].

Ici encore, prenons bien soin de distinguer le mouvement de translation des autres mouvements.

En un sens, on peut dire que l'âme est un principe de génération, d'accroissement et d'altération. En tant que nature, l'âme est un principe de génération. Car les êtres naturels se distinguent des choses artificielles en ce qu'ils ont la faculté de se reproduire : un lit n'engendre pas un autre lit, mais un homme engendre un autre homme [3]. D'autre part, étant le principe de la nutrition et de la sensation, l'âme est un principe d'accroisse-

[1] La distinction que Simplicius (*Phys.*, p. 285, 3 sqq. Diels) essaie d'introduire entre la φύσις et la ψυχή n'est pas conforme à la pensée d'Aristote, ainsi que le démontre fort bien Schmitz (*De φύσεως apud Aristotelem notione eiusque ad animam ratione*, 1884, p. 27 sqq.). Cf. Hamelin *Phys. II.* 1907, p. 34

[2] *De an.* II, 4, 415 b, 10 : καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὕτη (*sc.* ἡ ψυχή). Cf. *De part. an.* I, 1, 641 a, 27-28.

[3] *Phys.* II, 1, 193 b, 8.

ment et d'altération. Car la nutrition se manifeste par l'accroissement, et la sensation est une espèce d'altération[1]. Nous sommes ainsi ramenés à l'identification de la cause motrice avec la forme. Car le principe de la génération est la forme. Nous savons d'ailleurs qu'Aristote ne distingue pas la nature de la forme. Et l'âme nous est donnée comme la forme du corps. Pour ce qui est des mouvements impliqués par la nutrition et la sensation, ils ont leur cause, non pas dans l'âme même, qui se comporte passivement, mais dans l'objet extérieur[2]. Et cet objet agit en vertu de la forme qu'il possède.

Mais l'âme, en tant qu'elle est le principe moteur du corps, n'est pas un principe de génération, ou d'accroissement, ou d'altération. Elle est un principe de translation[3]. C'est d'ailleurs essentiellement par là qu'elle est une nature : les corps élémentaires ne se meuvent que du mouvement de translation, et cela suffit pour les ranger au nombre des êtres naturels. La locomotion des animaux, tel est le fait qui manifeste le pouvoir moteur de l'âme. Et ce fait ne s'explique plus par

[1] *De an.* II, 4, 415 b, 23-28 ; cf. *Phys.* II, 1, 192 b, 13-16.

[2] Cf. *De coelo* IV, 3, 310 b, 26 (que l'accroissement dont il s'agit ici soit bien celui qui correspond à la nutrition ressort de 311 a, 8).

[3] Cf. *De an.* I, 5, 410 b, 20 ; II, 4, 415 b, 21-22 ; III, 9, 432 a, 17 ; *Phys.* VIII, 2, 253 a, 14 ; 9, 266 a, 1.

la forme. On peut bien dire que l'âme, en tant que forme, a la puissance de mouvoir. Mais l'acte même de mouvoir est l'activité psychique dont la forme est la puissance.

Ce principe d'ordre psychique qui produit le mouvement est le désir. Seuls les êtres qui ont le désir ont la faculté de se mouvoir dans l'espace. Les plantes, qui n'ont pas le désir, sont immobiles. Le désir n'apparaît qu'avec l'animal. C'est pourquoi l'animal seul est capable de se mouvoir dans l'espace. Car rien ne se meut que sous l'impulsion du désir[1].

C'est donc par le désir que s'explique en définitive toute espèce de mouvement.

Et d'abord le désir est la cause de toute espèce de translation. Car nous avons dit que toute espèce de translation dépend, en dernier ressort, d'un terme qui se meut soi-même. Or un être qui se meut soi-même est un être naturel, un être semblable aux êtres vivants. Par suite, le principe de son mouvement n'est autre que le désir.

Etant le principe de la translation, que les autres mouvements supposent comme leur condition préalable, le désir est le principe de toute espèce de mouvement.

[1] *De an.* III, 9, 432 b, 13-433 a, 6 ; 10, 433 a, 21 : ἓν δή τι τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικόν. 433 a, 30 : ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἡ καλουμένη ὄρεξις. 433 b, 27 ; *De mot. an.* 7, 701 a, 35.

Il ne suffit donc pas, pour expliquer la production des choses, d'invoquer le principe formel. Car la production des choses n'aurait pas lieu sans le désir. Si la cause de la génération n'est pas la forme pure, si la cause d'Achille n'est pas l'homme en soi, mais bien Pélée, c'est parce que la forme réalisée dans la matière constitue un être vivant qu'anime le désir. De même, la forme conçue par le sculpteur est un principe efficace par le désir qui pousse l'artiste à la réaliser dans l'airain.

D'autre part, les mouvements où la cause motrice n'est pas un être qu'anime le désir ne peuvent s'expliquer que si l'on admet un désir de la matière vers la forme qu'elle doit revêtir. Aristote le déclare expressément. Si la puissance passe à l'acte sous la seule influence de l'acte déjà réalisé, c'est parce que la puissance désire, en quelque sorte, la perfection de l'acte : la matière désire la forme, comme la femelle désire le mâle [1].

Ainsi la réduction de la cause motrice à la forme n'est pas le dernier mot d'Aristote. La cause motrice n'est pas la forme, mais le désir. Elle n'appartient pas à l'ordre de la réalité, mais à l'ordre de l'esprit.

Et la sorte d'activité spirituelle qu'Aristote fait intervenir pour expliquer le mouvement semble

[1] *Phys.* I, 9, 192 a, 16-25.

être différente de celle à laquelle appartient la pensée. Aristote, en effet, distingue très nettement entre le désir, comme principe moteur, et les autres facultés psychiques. Sans doute, il associe étroitement le désir et la sensation. Dès qu'apparaît la sensation apparaît le désir. Le désir et la sensation sont, en quelque sorte, une même partie de l'âme considérée à des points de vue différents [1]. Mais cette intime union entre les deux facultés n'empêche point qu'elles restent profondément distinctes l'une de l'autre. Aristote déclare que la sensation est incapable de produire un mouvement. Ce qui meut l'animal, ce n'est pas la nutrition, ce n'est pas la sensation, ce n'est pas l'intellection : c'est le désir [2]. D'autre part, Aristote reconnaît expressément la dualité de l'activité spirituelle. Il distingue entre l'âme, comme principe de la sensation et de la pensée, et l'âme, comme principe du mouvement. Il exprime le double caractère du psychique en disant que l'âme se définit par deux facultés : la faculté critique, qui se manifeste dans la sensation et la pensée, et la faculté motrice, qui se manifeste dans la locomotion des animaux [3].

[1] Cf. *De an.* II, 2, 413 b, 21-24.

[2] *De an.* III, 9, 432 b, 13 sqq.

[3] *De an.* III, 9, 432 a, 15 : ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζῴων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν. Cf. I, 2, 403 b, 25 : τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.

Il semble donc bien qu'Aristote entende distinguer deux sortes d'activité psychique, l'une tournée vers le dedans et représentée au premier chef par la conscience, l'autre tournée vers le dehors et principe du mouvement.

Mais Aristote fait-il véritablement une place à cette deuxième sorte d'activité ? Fait-il véritablement intervenir, pour expliquer le mouvement, un principe manifestant une activité psychique autre que celle à laquelle appartient la pensée ?

II

Remarquons, en premier lieu, qu'Aristote accorde à la connaissance un rôle très important dans la production du mouvement.

En effet, le désir suppose un objet. Le désir ne peut mouvoir sans un objet vers lequel il meuve. Et cet objet, pour être le but vers lequel tend l'élan du désir, doit être aperçu par l'intellect, ou, tout au moins, par l'imagination [1].

Si donc on admet que le désir suffit à produire le mouvement, on doit admettre que le désir comporte un élément intellectuel, qui se confond avec la sensation, ou plutôt avec l'imagination, prolon-

[1] *De an.* III, 10, 433 b, 12 ; 9, 432 b, 16 ; 10, 433 a, 10 ; *Met.* XII, 7, 1072 a, 26.

gement de la sensation. Voilà pourquoi le désir est si étroitement uni à la sensation. A cet élément intellectuel que renferme le désir correspond une fonction spéciale de l'intellect : la fonction pratique ou délibérative. L'intellect théorique n'est pas tout l'intellect. Il y a, de plus, l'intellect qui est tourné vers l'action, l'intellect pratique[1]. Cet intellect se comporte vis-à-vis du désir comme l'intellect théorique vis-à-vis de la sensation. L'intellect théorique dégage la notion générale qui est contenue dans la sensation. Puis il tire les conséquences qui résultent des principes aperçus. De même, l'intellect pratique dégage la règle générale de conduite qui est contenue dans le désir[2]. Puis il soumet à cette règle les actions particulières : au syllogisme théorique correspond un syllogisme pratique[3]. Cette sorte de syllogisme s'accompagne de la délibération[4]. La délibération part de la conception du but à atteindre et par-

[1] Aristote l'appelle νοῦς ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός (*De an.* III, 10, 433 a, 14). — Plus loin, les fonctions théorique et pratique de l'intellect sont désignées par les expressions τὸ νοητικόν et τὸ βουλευτικόν (433 b, 3).

[2] La règle de conduite que détermine l'intellect pratique est appelée λόγος ὁ ἕνεκά τινος (*Eth. N.* VI, 2, 1139 a, 32). Cf. les expressions ἀληθὴς λόγος (*ibid.* 1139 a, 24), ὀρθὸς λόγος (VII, 5, 1147 b, 3), καθόλου δόξα (*ibid.* 1147 a, 25).

[3] Pour des exemples de syllogisme pratique (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν *Eth. N.* VI, 13, 1144 a, 31), v. *Eth. N.* VII, 5, 1147 a, 29 ; *De mot. an.* 7, 701 a, 12 sqq.

[4] βούλευσις.

court la série des moyens jusqu'à ce qu'elle en trouve un dont la réalisation soit au pouvoir de l'agent[1]. Le terme extrême auquel aboutit sa démarche est le début de l'action[2].

Cette connaissance pratique, Aristote lui attribue une importance considérable. Pour nous en convaincre, examinons l'attitude qu'il observe vis-à-vis du paradoxe socratique : connaître le bien, c'est faire le bien.

Il peut sembler, au premier abord, qu'Aristote contredit absolument la thèse de Socrate. Aristote, en effet, déclare formellement que la cause efficiente du mouvement, c'est le désir, et non pas la raison. Il en donne la preuve suivante. Jamais l'intellect ne meut sans l'intervention du désir. Ce qu'on appelle la volonté ne laisse pas d'être une sorte de désir. Car la volonté comporte deux éléments : à la règle élaborée par l'intellect doit s'adjoindre le désir. Ainsi, se mouvoir selon la raison, c'est encore se mouvoir selon le désir.

[1] *Eth. N.* III, 5, 1112 b, 11 sqq. ; *Met.* VII, 7, 1032 b, 6 sqq.

[2] *De an.* III, 10, 433 a, 16 ; *Met.* VII, 7, 1032 b, 9, 17 ; *Eth. N.* III, 5, 1112 b, 23 ; *Eth. Eud.* II, 11, 1227 b, 32-33. — La πρᾶξις étant le résultat de la délibération, et la délibération supposant l'intellection, on peut dire que les animaux, qui sont réduits à la sensation, n'agissent pas véritablement (*Eth. N.* VI, 2, 1139 a, 19). Cependant Aristote semble reconnaître à l'animal une sorte de délibération qui consiste à comparer, non plus des concepts, mais des images (*De an.* III, 11, 434 a, 3-12 ; cf. Rodier *De an.* II, p. 554).

Mais, si l'intellect est incapable de mouvoir sans l'intervention du désir, le désir est capable de mouvoir sans l'intervention de l'intellect. Car on observe que le désir peut mouvoir précisément dans le sens contraire au sens indiqué par l'intellect. C'est donc bien le désir, et non pas l'intellect, qui représente le moteur[1].

Aristote insiste sur l'indépendance du désir à l'égard de la raison. Il s'élève contre la théorie socratique identifiant le vice avec l'erreur. Un homme peut connaître le bien et cependant ne pas faire le bien. Nier ce fait, prétendre que c'est toujours malgré soi que l'on agit mal, c'est nier la force créatrice qui réside en nous, c'est prétendre que l'homme n'est pas le principe et

[1] *De an.* III, 10, 433 a, 21-28. — La βούλησις (433 a, 23) n'est pas proprement la volonté. Le vocable aristotélicien qu'il faut traduire par volonté est προαίρεσις. C'est à propos de la προαίρεσις qu'Aristote distingue entre les deux éléments qui constituent la volonté. Cf. *Eth. N.* VI, 2, 1139 a, 32 : προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος (*int.* ἀρχή ἐστι). Ailleurs, la προαίρεσις est appelée βουλευτικὴ ὄρεξις (*Eth. N.* III, 5, 1113 a, 11 ; cf. VI, 2, 1139 a, 23). En conséquence, pour marquer la différence entre la βούλησις et la προαίρεσις, on peut dire que la première est le désir en tant qu'orienté vers le but proposé par l'intellect, tandis que la seconde est, de plus, le désir en tant que déterminé par la délibération qui fixe les moyens de réaliser le but proposé (sur la différence entre la βούλησις et la προαίρεσις, cf. *Eth. N.* III, 4, 1111 b, 19 sqq.). — A côté de l'ἐπιθυμία (*De an. l. l.* 433 a, 25), qui est le désir irraisonné, la simple appétition, il y a le θυμός, lequel se distingue de l'ἐπιθυμία en ce qu'il se conforme en quelque mesure aux ordres de la raison (cf. *Eth. N.* VII, 7, 1149 b, 1).

l'auteur de ses propres actions[1]. Assurément, il est un cas où le vice se réduit à l'erreur. C'est le cas où l'intellect propose au désir une règle de conduite qui contredit la règle élaborée par l'intellect de l'homme vertueux. Le désir alors se borne à suivre une prescription qui s'accorde avec le sens de ses tendances naturelles[2]. Mais si, au lieu de considérer l'homme totalement corrompu qui mène la vie d'une brute[3], nous cherchons à déterminer la cause de l'intempérance[4], c'est-à-dire du cas où il y a lutte entre le désir et la raison et défaite de la raison par le désir, nous ne pouvons plus réduire simplement le vice à l'erreur. On peut recourir, il est vrai, à la distinction entre la science en acte et la science en puissance[5]. Mais il vaut mieux reconnaître que la science est inefficace, parce qu'elle n'entraîne pas l'assentiment du désir. L'homme intempérant connaît la règle juste des actions. Mais cette règle demeure

[1] *Eth. N.* III, 7, 1113 b, 14-19.

[2] *Eth. N.* VII, 5, 1147 a, 26-31. — Ce cas est l'ἀκολασία. Sur les états divers (ἀκολασία, ἐγκράτεια, ἀκρασία, σωφροσύνη) qui résultent du rapport entre le désir et la raison, v. Rodier *ad De an.* III, 11, 434 a, 12-15. — C'est à l'ἀκολασία que se rapportent des passages comme le suivant : ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται (*Eth. N.* III, 2, 1110 b, 28).

[3] Cf. *Eth. N.* I, 3, 1095 b, 20.

[4] ἀκρασία. — Sur la différence entre l'ἀκρασία et l'ἀκολασία, v. VII, 4, 1146 b, 22 ; 11, 1152 a, 4.

[5] *Eth. N.* VII, 5, 1146 b, 31-1147 a, 24.

inféconde, car aucun désir ne se présente qui lui soit conforme. La théorie de Socrate est donc fausse. Tout au plus pourrait-on dire en sa faveur que l'intempérant, s'il connaît la règle générale des actions, ne connaît pas la mineure du syllogisme pratique. Mais cela même n'est pas facile à concéder, car on peut douter qu'il soit permis d'appeler connaissance l'aperception du particulier [1]. Il faut donc avouer que la connaissance ne suffit pas. Si le désir sans la connaissance est aveugle, la connaissance sans le désir n'est qu'une forme vide, une maxime frappée de stérilité [2].

Mais, si l'on y regarde de près, on voit qu'Aristote s'écarte moins qu'il ne semble de la tradition socratique. Pour expliquer comment le désir est en mesure de contrarier la raison, il déclare que le désir érige en majeure du syllogisme pratique une proposition qui, sans contredire expressément la règle élaborée par l'intellect, peut différer de cette règle au point de déterminer l'action dans le sens contraire au sens prescrit par la raison [3].

[1] *Eth. N.* VII, 5, 1147 b, 9-19.

[2] Cf. *Eth. N.* VI, 2, 1139 a, 22-26.

[3] *Eth. N.* VII, 5, 1147 a, 31-b, 5. — Alors que la proposition selon laquelle agit l'ἀκόλαστος : παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ (1147 a, 29) s'oppose contradictoirement à la règle qui détermine l'action vertueuse, la proposition : πᾶν γλυκὺ ἡδύ (1147 a, 32) est compatible avec cette règle. C'est l'ἐπιθυμία qui fait d'elle l'adversaire victo-

Telle est, selon lui, la véritable explication de l'intempérance[1]. Qu'est-ce à dire, sinon que le désir s'oppose à la raison comme l'erreur à la vérité ? Le vice se réduit à l'erreur. Car, si l'on peut dire que l'intempérant connaît la règle juste des actions, il faut dire aussi que l'intempérant délaisse cette connaissance fondée sur la raison pour la connaissance fondée sur l'appétit du désir. Ce qui détermine l'action, c'est encore la connaissance, non plus la connaissance vraie, mais la connaissance erronée. Le désir ne contrarie la raison qu'en procédant à la façon de la raison. Il pose la majeure d'un syllogisme, dont l'action de l'intempérant n'est pas autre chose que l'aboutissement logique.

Remarquons d'ailleurs que les objections faites

rieux de la règle ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει 1147 a, 34 ; cf. *De mot. an.* 7, 701 a, 31 : ἀντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἡ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια κτλ.). Car l'objet vers lequel tend l'ἐπιθυμία est précisément τὸ ἡδύ. C'est pourquoi la majeure du syllogisme qui détermine l'action de l'intempérant s'oppose à la majeure du syllogisme qui détermine l'action de l'homme vertueux, non pas καθ' αὑτό — car alors les deux propositions ne pourraient exister simultanément dans l'âme d'un même individu — mais κατὰ συμβεβηκός, *i. e.* ᾗ συμβαίνει τῷ ἡδεῖ ἐπιθυμητῷ εἶναι. — Cf. Burnet *ad l. l.* (*The Ethics of Aristotle*, 1900, p. 302-304).

[1] A l'ἀπορία : πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταί τις (exposée *Eth. N.* VII, 3, 1145 b, 21), Aristote répond par quatre λύσεις (VII, 5, 1146 b, 31 ; 1146 b, 35 ; 1147 a, 10 ; 1147 a, 24). Que la dernière seule ait un caractère de rigueur scientifique ressort de la phrase qui l'introduit : ἔτι καὶ ὧδε φυσικῶς ἄν τις ἐπιβλέψειε τὴν αἰτίαν. En effet, le terme φυσικῶς s'oppose à celui de λογικῶς (cf. *De gen. et corr.* I, 2, 316 a, 11).

à la théorie socratique sont encore affaiblies par la distinction qu'Aristote introduit entre la science précaire, que le désir peut contrarier, et la science assurée, que le désir est impuissant à contrarier. Il ne suffit pas de savoir du bout des lèvres. Il faut savoir par une expérience intime, de telle sorte que la connaissance pénètre tous les ressorts de notre vie[1]. C'est pourquoi l'on voit bien des jeunes gens exceller dans les sciences mathématiques; mais la science de l'action, personne ne la possède sans se l'être assimilée au cours d'une longue expérience[2]. Quand le désir en nous paraît triompher de la science, ce n'est pas la science rigoureuse et profonde qui est vaincue, mais la science fragile dont nous nous faisons comme une vaine draperie. La science véritable fait régner sur notre vie une règle à laquelle le désir est soumis irrésistiblement[3].

Il convient donc de ne pas se laisser abuser par la critique à laquelle Aristote soumet le paradoxe socratique. Malgré les apparences, Aristote, dans

[1] *Eth. N.* VII, 5, 1147 a, 18-22.

[2] *Eth. N.* VI, 9, 1142 a, 12 sqq. ; cf. II, 1, 1103 a, 16.

[3] *Eth. N.* VII, 5, 1147 a, 10-24. — Nous avons dit que cette λύσις de l'ἀπορία : πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταί τις n'a qu'une valeur dialectique. On lui accordera cependant plus d'importance si on la compare avec les textes cités dans la note précédente. V. encore 1147 b, 6 : πῶς δὲ λύεται ἡ ἄγνοια καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων ὁ ἀκρατής κτλ.

sa théorie de l'action, reste foncièrement intellectualiste. Pour lui, comme pour Socrate, la conduite humaine est déterminée par la connaissance connaissance vraie ou connaissance fausse, connaissance superficielle ou connaissance entièrement élaborée.

Remarquons, d'autre part, que la connaissance pratique, comme la connaissance théorique, se réduit à l'intelligible. De même que l'acte par lequel l'intellect théorique saisit la forme intelligible n'est pas distingué de cette forme, ainsi l'acte par lequel l'intellect pratique saisit la règle de conduite n'est pas distingué de cette règle, laquelle, comme la forme, représente l'intelligible[1]. Quant au syllogisme pratique, il ne révèle pas plus que le syllogisme théorique une activité spontanée de l'esprit. Il exprime seulement le développement des principes qui forment son point de départ. Dira-t-on que la seule constitution de la mineure, c'est-à-dire de la proposition qui exprime le rapport entre tel cas particulier et la règle générale qu'il s'agit d'appliquer, suppose une activité spéciale de l'esprit? Il est vrai qu'Aristote insiste sur l'importance de la mineure dans le syllogisme pratique

[1] Nous avons vu qu'Aristote emploie, pour désigner la règle élaborée par l'intellect, le terme λόγος. Et nous verrons que la vertu, qui se fonde sur l'opération de l'intellect pratique, n'est autre qu'un « milieu ».

tique[1]. Mais il n'y a là rien de plus qu'une sorte d'intuition. L'acte par lequel l'intellect pratique saisit les cas particuliers dans leur dépendance à l'égard de la règle générale est comparé par Aristote à l'intuition par laquelle le géomètre aperçoit que le triangle est une figure élémentaire irréductible à toute autre[2]. Enfin, la délibération proprement dite, c'est-à-dire la recherche des moyens par lesquels se réalisera le but proposé, ne paraît guère exprimer véritablement une activité de l'esprit. Ici encore, Aristote compare la démarche de l'intellect pratique à la méthode suivie dans certains problèmes de géométrie[3]. Or les exemples invoqués par Aristote démontrent que la méthode géométrique en question repose entièrement sur l'intuition. Voici l'un de ces exemples : pour voir immédiatement que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits, on n'a qu'à construire la ligne parallèle à l'un des côtés ; on détermine ainsi trois angles, dont l'intuition révèle que la somme est équivalente à celle des angles du triangle et se trouve égale à deux droits[4]. De même, la délibération substitue à l'aperception qui

[1] Aristote l'appelle ἑτέρα (ou δευτέρα, ou encore τελευταία) πρότασις. Cf. *Eth. N.* VI, 12, 1143 a, 35-b, 5. Sur son importance pour l'action, v. *De an.* III, 11, 434 a, 16-21 ; *Eth. N.* VII, 5, 1147 b, 9-10.

[2] *Eth. N.* VI, 9, 1142 a, 28.

[3] *Eth. N.* III, 5. 1112 b. 20 ; *Eth. Eud.* II, 11, 1227 b, 28.

[4] *Met.* IX, 9, 1051 a, 21 sqq.

donne la mineure du syllogisme pratique l'aperception du moyen par lequel l'action commandée pourra se réaliser.

On aurait tort cependant de conclure qu'Aristote réduit entièrement la cause motrice à la connaissance, et, par suite, à l'intelligible. Sans doute, chez l'homme, la connaissance rationnelle détermine l'action, en ce sens qu'elle propose au désir un objet vers lequel il est contraint de se porter. Et le désir ne contrarie la raison qu'en procédant à la manière de la raison. Mais la connaissance ne suffit pas. Elle propose le but. Et, lors même qu'elle détermine irrésistiblement l'élan du désir, encore est-ce cet élan seul qui produit le mouvement. Voilà ce qu'Aristote entend exprimer quand il affirme que l'intellect est incapable de mouvoir sans l'intervention du désir. Il est vrai que le désir comporte un élément intellectuel, sur lequel se fonde la généralisation de l'intellect pratique. Ainsi s'explique d'ailleurs que le désir soit capable de poser la majeure d'un syllogisme et de tirer les conséquences qui en résultent. Mais cet élément intellectuel n'est pas tout le désir. S'il en était autrement, le désir ne se distinguerait pas de la sensation, ou de l'imagination. Or il y a dans le désir autre chose que dans la sensation. Car la sensation n'est pas une cause motrice. Comme nous l'avons dit, Aristote signifie expressément

que la sensation est incapable de produire un mouvement. Si donc le désir comporte un élément intellectuel, que l'on peut identifier avec la sensation, cet élément n'est pas l'élément caractéristique du désir. Car ce qui distingue le désir de la sensation et de toutes les autres facultés psychiques, c'est qu'il est une cause de mouvement. Le désir comporte donc, à côté d'un élément intellectuel, un élément moteur, qui est le seul véritable principe du mouvement.

Mais cet élément moteur est-il compris par Aristote de telle sorte qu'il représente un ordre d'activité différent de l'ordre auquel appartient la connaissance? Avons-nous ici véritablement, par opposition à la conscience, l'activité centrifuge, tournée vers le dehors?

Pour le savoir, examinons de quelle manière Aristote entend la relation de moteur à mobile qui existe entre l'âme et le corps.

III

Aristote ne veut pas qu'on se laisse égarer par les grossières représentations que l'on se fait ordinairement du pouvoir moteur de l'âme. L'action de l'âme sur le corps n'est pas comparable à quelque impulsion mécanique. Une telle impulsion

suppose un contact entre le moteur et le mobile[1]. Or il est impossible qu'un rapport semblable existe entre l'âme et le corps. Un contact ne peut avoir lieu qu'entre deux choses distinctes actuellement[2]. Mais nous savons que l'âme et le corps forment ensemble un tout indivisible. D'autre part, tout contact implique une action réciproque : le moteur subit à son tour l'action du mobile : principe de mouvement, il est lui-même mis en mouvement[3]. Or l'âme n'est pas sujette au mouvement.

Aristote insiste longuement sur ce dernier point. L'hypothèse d'un mouvement propre de l'âme — il convient, en effet, de distinguer entre le mouvement propre et le mouvement accidentel[4] — ne repose sur aucun fondement sérieux. On est induit en erreur par le raisonnement suivant : les affections de l'âme, telles que la joie, la douleur, la colère, sont des mouvements : en conséquence, l'âme est en mouvement. Mais, en admettant même que les dites affections soient des mouvements, il n'en résulte pas que l'âme elle-même soit mue.

[1] Cf. *De gen. et corr.* I, 6, 322 b, 21 ; *De gen. an.* II, 1, 734 a, 3.

[2] Aristote insiste sur la distinction entre l'ἁφή et la σύμφυσις (*Phys.* IV, 5, 213 a, 9 ; V, 3, 227 a, 25 ; *Met.* V, 4, 1014 b, 22), et déclare qu'il ne peut s'établir, entre deux termes constituant une unité, un contact permettant à l'un de mouvoir l'autre (*Phys.* VIII, 4, 255 a, 12 ; *De gen. et corr.* I, 9, 327 a, 1).

[3] *Phys.* III, 1, 201 a, 24 ; cf. *De gen. et corr.* I, 6, 323 a, 25.

[4] Cf. *De an.* I, 3, 406 a, 4-12.

La joie, la douleur, la colère sont des affections de l'être vivant, et non pas de l'âme. Dire que l'âme est irritée est absurde, tout comme dire que l'âme tisse ou bâtit [1]. — D'autre part, admettre un mouvement propre de l'âme, c'est s'embarrasser dans les plus grandes difficultés. Tout mouvement s'effectue dans l'espace. Si donc l'âme est en mouvement, elle doit être quelque part dans l'espace [2]. En outre, si l'âme comporte un mouvement naturel, elle doit aussi pouvoir être mue par contrainte [3]. Puis, admettre que l'âme est en mouvement, c'est admettre qu'elle se confond avec les corps élémentaires : si l'âme se meut vers le haut, elle est du feu ; si elle se meut vers le bas, elle est de la terre [4]. Ce n'est pas tout. Si l'âme est en mouvement, elle doit communiquer au corps la sorte de mouvement dont elle est elle-même agitée. Or le mouvement que l'âme imprime au corps est le mouvement de translation. Il faut donc dire que l'âme peut changer de place, ce qui conduit à

[1] *De an.* I, 4, 408 a, 34-b, 29 ; cf. Alex. *De an. liber alter*, p. 104, 34 Bruns.

[2] *De an.* I, 3, 406 a, 12-22.

[3] *Ibid.* 406 a, 22-27. — Dans le monde sublunaire, tout mouvement naturel a son contraire dans un mouvement imprimé par contrainte. Les seuls mouvements qui n'aient pas de contraire sont les mouvements circulaires dont le ciel est le théâtre (cf. *De coelo* I, 3, 270 a, 19).

[4] *Ibid.* 406 a, 27-30. — La théorie qui réduit l'âme aux éléments est réfutée I, 5, 409 b, 23 sqq.

cette conséquence que l'âme peut sortir du corps et y rentrer à nouveau[1]. On observe, il est vrai, que l'âme peut être mue d'un mouvement accidentel; mais cela ne signifie point que l'âme soit, de par son essence, sujette au mouvement[2]. D'autre part, admettre que l'âme est, de par son essence, sujette au mouvement, c'est admettre que l'âme peut être dépouillée de son essence, car tout mouvement est un transport du mobile hors de l'état par rapport auquel il est mû[3]. — Les doctrines les plus subtiles perdent leur peine à vouloir faire de l'âme un principe sujet au mouvement. La théorie de Démocrite, selon laquelle l'âme est un composé d'atomes sphériques qui communiquent aux atomes corporels le mouvement dont ils sont eux-mêmes agités, ne saurait être prise en considération[4]. L'âme se mouvant elle-même que nous présente le *Timée* platonicien est tout aussi incompréhensible[5]. Mais la plus déraisonnable de toutes ces théories est celle de Xénocrate, qui fait de l'âme un nombre se mouvant lui-même[6].

[1] *Ibid.* 406 a, 30- b, 5.
[2] *Ibid.* 406 b, 5-11. — Sur le mouvement accidentel de l'âme, cf. 4, 408 a, 30-34.
[3] *Ibid.* 406 b, 11-15.
[4] *Ibid.* 406 b, 15-24.
[5] *Ibid.* 406 b, 26 sqq.
[6] *De an.* I, 4, 408 b, 30 sqq.

Ces théories, selon lesquelles l'âme est en mouvement, sont fondées sur une conception erronée du rapport que le moteur soutient avec le mobile. On a pensé que ce qui n'est pas mû soi-même est incapable de mouvoir. Et, comme on admettait que l'âme est un principe de mouvement, on fut conduit à regarder l'âme elle-même comme sujette au mouvement[1]. Mais cette conclusion n'est pas légitime. Il peut fort bien se faire qu'une chose soit un principe de mouvement tout en restant elle-même immobile[2]. Bien plus, la notion d'un être qui se meut soi-même implique l'existence d'un moteur immobile. Ce qui se meut soi-même ne peut se mouvoir tout entier. Contester cette vérité, c'est tomber dans la théorie absurde selon laquelle le moteur est mû du même mouvement qu'il communique; c'est soutenir que ce qui échauffe est lui-même échauffé. Il faut distinguer, dans l'être qui se meut soi-même, une partie qui est mue et une partie immobile qui meut[3]. La

[1] *De an.* I, 2, 403 b, 29; 404 a, 24.

[2] *De an.* I, 3, 406 a, 3 : ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἀναγκαῖον τὸ κινοῦν καὶ αὐτὸ κινεῖσθαι, πρότερον εἴρηται (le passage renvoie à *Phys.* VIII, 5). — Aristote ne renonce pas cependant à l'affirmation que toute communication de mouvement suppose un contact entre le moteur et le mobile. Mais il prétend que le moteur immobile, s'il touche le mobile, n'est pas touché par lui (cf. *De gen. et corr.* I, 6, 323 a, 28, 31).

[3] *Phys.* VIII, 5, 257 a, 31 sqq.

partie mobile est le corps : l'âme est la partie immobile[1].

Ainsi le principe du mouvement est lui-même immobile.

C'est dire que le désir n'est pas la cause première du mouvement. De même que la joie ou la colère, le désir appartient à l'être animé, non pas à l'âme[2]. Comme tel, il est sujet au mouvement. S'il meut, c'est parce que lui-même est mis en mouvement. Le moteur immobile qui meut le désir est l'objet vers quoi tend le désir. Il faut donc distinguer trois termes : le mobile, qui est l'animal, le moteur mobile, qui est le désir, le moteur immobile, qui est l'objet du désir[3]. En dernier ressort, le principe du mouvement est l'objet du désir[4].

On voit donc à quoi se réduit l'élément moteur que renferme le désir. Le désir est moteur, en ce sens qu'il est apte à subir l'action exercée sur lui

[1] Que la discussion précitée de la *Physique* s'applique au rapport entre l'âme et le corps résulte de *Phys.* VIII, 4, 254 b, 17-19 ; cf. Alex. *De an. liber alter*, p. 106, 5 sqq. Bruns.

[2] Selon Aristote, les affections comme la joie ou la colère sont des sortes de désir : cf. *De an.* I, 1, 403 a, 30, où la colère est définie une ὄρεξις ἀντιλυπήσεως. Or nous savons que ces affections sont des mouvements affectant, non pas l'âme en elle-même, mais l'être vivant tout entier (*De an.* I, 4, 408 a, 34-b, 29).

[3] *De an.* III, 10, 433 b, 11-18 ; *De mot. an.* 6, 700 b, 35-701 a, 1 ; 10, 703 a, 5 ; *Met.* XII, 7, 1072 a, 26.

[4] *De an.* III, 10, 433 a, 18 : τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ. 433 a, 27 : ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν.

par l'objet. Nous retrouvons ici, à propos de la cause motrice, ce que nous avons trouvé lorsqu'il s'agissait de la pensée : l'activité est du côté de l'objet. Le sujet se comporte passivement. Dans la pensée, le sujet reçoit la forme que l'objet imprime en lui. Dans la production du mouvement, le sujet subit l'impulsion de l'objet.

Cependant l'objet qui meut le désir n'est pas du même ordre que l'objet de la sensation ou de l'intellection. Ce dernier est un objet extérieur. Mais nous savons combien Aristote insiste sur le fait que les êtres animés portent en eux-mêmes le principe de leur mouvement. Ne savons-nous pas d'ailleurs que le principe moteur de l'animal n'est autre que l'âme? Et ne venons-nous pas de dire que l'âme meut à la façon d'un moteur immobile? En tant qu'il est le moteur immobile d'où procède le mouvement de l'animal, l'objet du désir se confond avec l'âme.

En fait, l'objet qui meut le désir est le plaisir. C'est le plaisir que tous les êtres poursuivent d'une course inlassable. C'est le plaisir que convoitent et l'homme et la brute inintelligente[1]. Le plaisir est l'unique objet du désir. L'objet qui correspond à l'élément intellectuel du désir,

[1] *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 25-31 ; *Mor. M.* II, 7, 1205 b, 36 ; *Rhet.* I, 6, 1362 b, 6 ; 7, 1364 b, 23 ; *De mot. an.* 8, 701 b, 36.

l'objet aperçu par l'imagination ou par l'intellect pratique, n'est l'objet du désir que dans la mesure où le plaisir s'attache à lui. Si la science détermine l'action, c'est parce que l'objet qu'elle propose au désir comporte un plaisir incomparable. Nous verrons, en effet, que l'homme vertueux dont la conduite est réglée par la connaissance pratique, a ses plaisirs à lui, bien plus dignes d'envie que les fausses jouissances dont se contente le vulgaire.

Or le plaisir, c'est l'âme en tant que déployant la plénitude de son activité. Comme nous le verrons, le plaisir est la perfection qui vient, en quelque sorte, couronner l'activité de l'esprit. Et c'est vers cette perfection que se porte irrésistiblement l'élan du désir. Ce qui meut l'animal, c'est l'âme, non pas l'âme qu'il possède dans l'instant même où il se meut, mais l'âme qu'il se trouvera posséder au terme du mouvement[1].

Ainsi la cause motrice rentre bien dans l'ordre de l'esprit. Nous avons pu parler à son propos d'une action exercée par l'objet sur le sujet. Mais l'objet dont il s'agit n'est pas un objet extérieur au sujet. C'est le sujet lui-même, en tant que pure activité.

Assurément l'activité qui constitue la cause mo-

[1] Cf. Rodier *De an.* II, p. 89. — C'est en ce sens que l'âme est une cause finale (*De an.* II, 4, 415 b, 10-11 ; *De part. an.* I, 1, 641 a, 27-28.

trice ne se présente pas chez Aristote avec des caractères tels qu'on puisse la rapporter à une sorte d'activité différente de celle à laquelle appartient la pensée. Lorsqu'il s'agissait de la pensée, nous avons trouvé chez Aristote une définition de la conscience qui nous a paru exprimer de manière très heureuse le repliement sur soi-même qui constitue la conscience. Mais la cause motrice semble moins favorablement traitée. En effet, le plaisir, qui nous est donné comme la cause motrice, appartient à la conscience, c'est-à-dire à l'activité tournée vers le dedans, non pas à l'activité tournée vers le dehors. Il est d'ailleurs vrai que le désir et la volonté comportent un élément affectif, en même temps qu'un élément intellectuel. Mais le désir et la volonté ne produiraient aucun mouvement si, à ces éléments d'ordre affectif et intellectuel, qui représentent la conscience, ne venait s'adjoindre un élément proprement moteur. Aristote méconnaît cette vérité. Il confond l'élément moteur avec l'élément affectif. Il réduit la cause motrice à la conscience. — D'autre part, la cause motrice, selon lui, meut en attirant vers elle. L'objet du désir, moteur immobile, meut en exerçant sur le désir une attraction. Nous avons donc à peu près le contraire de ce que nous attendions. Car la cause motrice a ceci de caractéristique qu'elle est centrifuge, et non pas centripète,

tournée vers le dehors, et non pas vers le dedans. Mais Aristote fait de la cause motrice une activité tournée vers le dedans. Ce n'est pas une expansion, c'est une attraction. Nous dirions presque : c'est encore une assimilation. Attirer à soi, n'est-ce pas, en quelque mesure, rendre semblable à soi ?

Cependant la cause motrice, si elle n'est pas distinguée de la sorte d'activité spirituelle à laquelle appartient la conscience, n'est du moins pas confondue avec la réalité. Nous avons vu que la pensée se réduit, somme toute, à la forme sensible ou intelligible. Au contraire, Aristote considère le plaisir comme irréductible à la forme. Sans doute, il fait du plaisir un achèvement, et lui confère ainsi un caractère qui le rapproche de la réalité plutôt que de l'activité spirituelle. Mais il signifie expressément, comme nous le verrons, que l'achèvement par le plaisir est d'un autre ordre que l'achèvement par la forme. Ainsi, réduite au plaisir, la cause motrice est réduite à la conscience, mais non pas à la réalité[1].

Cependant la distinction qu'Aristote établit entre le plaisir et l'intelligible revêt encore une

[1] En déclarant que le désirable, selon Aristote, n'est autre que la forme, Rodier (*De an.* II, p. 89) et Hamelin (*Phys. II*, p. 145) méconnaissent, nous semble-t-il, la distinction qu'Aristote établit entre le plaisir et l'intelligible.

autre signification, qui est la principale. Comme nous l'avons dit, c'est dans l'*Ethique à Nicomaque*, non pas dans le *De anima*, que se trouve la théorie aristotélicienne du plaisir. La question du plaisir, chez Aristote, se rapporte essentiellement à la question du bien. La distinction entre le plaisir et la forme signifie avant tout, non pas une distinction entre l'esprit et la réalité, ces deux catégories de l'être, mais une distinction entre deux catégories plus générales encore : l'être et la valeur.

TROISIÈME PARTIE

LE BIEN

INTRODUCTION

L'ordre de la réalité et l'ordre de l'esprit constituent ensemble l'ordre de l'être. Mais il reste un ordre irréductible à l'ordre de l'être : l'ordre de la valeur.

La distinction entre l'être et la valeur s'exprime dans les modes de connaissance qui correspondent à ces deux ordres. Dans l'ordre de l'être, la connaissance procède par induction : elle va du particulier au général. Dans l'ordre de la valeur, la connaissance procède par déduction : elle a son point de départ dans un principe général posé *a priori*. Et cet *a priori* exprime un acte de liberté. Nous pouvons bien donner les raisons qui commandent l'adoption de tel principe de valeur. Mais l'acceptation de ce principe comme but suprême reste affaire de libre initiative. Nulle raison ne saurait l'imposer. La valeur, en dernier ressort, dépend d'un acte de liberté. C'est là ce que Kant a bien reconnu.

On peut trouver que l'idéalisme platonicien exprime admirablement un des caractères essentiels de la valeur : l'institution du monde idéel,

cette pièce capitale du platonisme, exprime le caractère *a priori* qui distingue le principe de valeur.

Nous avons dit, en effet, que l'institution du monde idéel correspond à une certaine théorie de la connaissance. Platon estime que le général, objet de la science, n'est pas contenu dans la sensation. Il y a, dans la notion générale, une pureté, un caractère exemplaire, qui ne se trouvent pas dans les choses particulières. C'est pourquoi Platon sépare l'objet intelligible de l'objet sensible. — Mais il y a plus. Platon ne se contente pas d'affirmer que la connaissance du général est indépendante de la connaissance du particulier. Il affirme que la connaissance du particulier dépend de la connaissance du général. Non seulement la science ne dépend pas de la sensation, mais la sensation n'est rendue possible que par une science préexistante. Ce n'est pas parce que nous connaissons les choses particulières que nous formons la notion générale exprimant les caractères communs à ces choses ; c'est parce que nous avons la notion générale que nous connaissons les choses particulières. En un mot, la connaissance procède toujours par déduction : elle va de haut en bas, du général au particulier. L'idée n'est pas obtenue par induction. Elle est posée *a priori* comme le principe de la déduction. Voilà pourquoi, réalisant l'objet de la science, Platon admet

un monde idéel antérieur au monde sensible, et dont le monde sensible découle. La réalité qui est l'objet de la science est posée *a priori* au-dessus de la réalité qui est l'objet de la sensation. Et, de même que la connaissance sensible suppose la connaissance scientifique, de même la réalité sensible suppose la réalité supra-sensible. En correspondance avec la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la connaissance se trouve la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la réalité. Le particulier, qui constitue la réalité sensible, emprunte ce qu'il possède d'existence au général, qui constitue la réalité supra-sensible.

Il est donc vrai que la théorie de l'idée illustre une des thèses principales de la philosophie de la valeur. En fait, Platon, héritier de Socrate, se meut principalement dans l'ordre de la valeur. Les notions qu'il considère de préférence sont les notions d'ordre moral. L'idée suprême est l'idée du bien. Mais Platon a reconnu le vice de la méthode socratique. Socrate avait traité la valeur par la méthode qui s'applique à l'être. Il avait essayé de poser inductivement un principe de valeur. De là, sans doute, l'insignifiance des résultats auxquels il était parvenu [1]. Platon découvrit que la

[1] Voir notre communication au 3me Congrès international de philosophie (Heidelberg, 1908), intitulée : *La Philosophie de la valeur chez Socrate et Platon.*

connaissance du principe général de valeur rend seule possible la connaissance des valeurs particulières. Ce n'est pas en considérant les choses bonnes que nous nous élevons à l'idée du bien. Tout au contraire, c'est parce que nous avons l'idée du bien que nous disons les choses bonnes. Il y a dans le principe de valeur un caractère exemplaire qui ne saurait provenir des valeurs particulières. Le principe de valeur n'est pas connu par induction : il est posé *a priori*. Et c'est de ce principe *a priori* que sont déduites les valeurs particulières. Telle est la grande vérité qu'exprime la théorie de l'idée.

On doit avouer cependant que Platon ne distingue pas entre l'être et la valeur. Le principe que la théorie de l'idée pose *a priori*, c'est l'être, c'est la réalité. Platon étend indifféremment à toutes les notions générales le caractère *a priori* qu'il reconnaît aux notions d'ordre moral. Le passage entre les notions d'ordre moral et les autres lui est facilité par la considération des notions mathématiques, auxquelles il accordait l'importance que l'on sait. Ces notions, en effet, paraissent comporter, comme les notions d'ordre moral, une pureté, un caractère exemplaire, qui ne se trouvent pas dans les choses particulières. De même que la justice est un idéal que les actions humaines ne réalisent jamais qu'imparfaitement, de même aucune figure

sensible ne revêt exactement la forme conçue par l'esprit du géomètre. Platon fut conduit de la sorte à considérer toute notion générale comme le principe *a priori* de la déduction. La théorie de l'idée résulte ainsi d'une double confusion. D'une part, confondant la connaissance dans l'ordre de l'être et la connaissance dans l'ordre de la valeur, Platon pose toute espèce de notion générale comme le principe *a priori* de la déduction. D'autre part, confondant la notion générale, objet de la science, avec la réalité, Platon pose toute espèce de notion générale comme une réalité *a priori* dont les réalités particulières tirent leur existence. L'*a priori* de la valeur devient l'*a priori* de la réalité. Si l'idée suprême est le bien, principe universel de la valeur, elle est aussi ce qu'il y a de plus réel dans la réalité. Et si d'elle émane toute valeur, d'elle émane aussi toute réalité. Socrate traitait la valeur par la méthode qui s'applique à l'être. Platon traite l'être par la méthode qui s'applique à la valeur.

Cette confusion entre la méthode propre à l'ordre de l'être et la méthode propre à l'ordre de la valeur que l'on trouve, réalisée en sens inverse, et chez Socrate et chez Platon, disparaît chez Aristote. Cherchant le réel, non pas dans l'objet de la morale ou des mathématiques, mais dans l'objet de la physiologie et de l'histoire naturelle,

Aristote n'a pas de peine à reconnaître que la notion générale est obtenue par une induction ayant son point de départ dans les êtres particuliers. Tombé dans le réalisme, il déclare que ce qui est premier en soi est dernier pour nous. C'est pourquoi il ne pose pas l'idée *a priori* comme une réalité supérieure à la réalité sensible. Il met l'idéel dans le sensible, sans craindre, dans la règle, une disproportion entre les deux termes. Car l'idéel, pour lui, ne se confond pas avec un idéal inaccessible. S'il y a dans les notions de justice ou d'égalité un caractère exemplaire qui ne se trouve pas dans les choses justes ou égales, le type de l'homme ou du bœuf est réalisé, sauf monstruosité, dans tous les hommes ou dans tous les bœufs.

Mais, s'il ne pose pas l'être *a priori* comme un principe de valeur, Aristote ne laisse pas d'identifier la valeur avec l'être. Chez lui, comme chez Platon, l'intelligible représente à la fois l'être et la valeur. Les deux philosophes résolvent de la même manière les difficultés qu'entraîne la confusion de l'être et de la valeur. — La valeur comporte nécessairement des degrés. Or l'être n'a pas de degrés. Voilà pourquoi, malgré les objurgations de Parménide, Platon avait admis l'existence du non-être. Chez lui, l'être négatif n'est pas, comme chez Démocrite, un principe qui morcèle l'être positif en existences distinctes. C'est un prin-

cipe qui se mêle intimement à l'être positif, de façon à en atténuer l'existence. Ainsi les choses existent plus ou moins, selon la proportion de non-être qu'elles renferment. Et, dans la même proportion, elles ont plus ou moins de valeur. Car le non-être, étant l'absence de l'être, est l'absence de la valeur. — Aristote ne procède pas autrement. Il est vrai que sa conception de la matière paraît différer de la conception platonicienne. En faisant de la matière l'être en puissance, il confère à la matière un caractère positif. Il en vient pourtant à considérer la matière comme l'indétermination qui, partout, se mêle à la détermination. De ce point de vue, la matière n'est plus rien que la négation de l'être, et, partant, la négation de la valeur. La forme, qui seule existe positivement, est cause finale : elle se confond avec le bien. La matière est le manque de cause finale, le manque de bien. Les choses sont distribuées en une hiérarchie, où l'être et la valeur croissent simultanément, à mesure que la matière s'efface devant la forme[1].

[1] Cf. *Meteor.* IV, 12, 390 a, 3 : τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης. — La supériorité de la forme sur la matière est attestée en plusieurs passages. Cf. *Phys.* I, 9, 192 a, 16 : ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν... τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ (Aristote, dans ce passage, se refuse à faire de la matière le contraire du bien, car ce serait réduire la matière à la στέρησις ; cf. *Met.* XIV, 4, 1091 b, 32 sqq. Mais nous avons dit que, du point de vue où l'on se place

Cette théorie empêche l'idéalisme platonicien d'associer les notions de valeur et de liberté. Si nous avons pu dire que la théorie de l'idée exprime le caractère *a priori* de la valeur, on doit avouer que rien, dans le platonisme, ne représente la liberté de l'acte par lequel est posé le principe de valeur. Sans doute, la liberté n'est pas complètement absente du système. Mais elle ne se trouve pas du même côté que la valeur. La liberté se trouve du côté de la matière, principe de contingence. Or la matière, c'est l'être négatif. Et l'être négatif s'oppose à la valeur. L'être positif, qui représente la valeur, est tout entier intelligible. Mais le caractère de l'intelligible est en contradiction absolue avec le caractère de l'acte qui pose la valeur : qui dit liberté dit mystère.

Il est vrai que la métaphysique aristotélicienne s'accorde avec la théorie de l'idée pour faire de la matière le principe de la contingence, opposant

en considérant la matière comme l'indétermination qui partout se mêle à la détermination, toute différence s'évanouit entre la matière et la privation de l'être). V. encore *De coelo* II, 13, 293 b, 13 ; *De an.* III, 5, 430 a, 18 ; *De part. an.* I, 1, 640 b, 28 ; *De gen. an.* II, 1, 732 a, 3 sqq. ; Alex. *Quaest.* I, 1, p. 4, 19 Bruns : τὸ γὰρ καλὸν ἐν τῷ εἴδει μᾶλλον ἢ ἐν τῇ ὕλῃ. Aristote revient fréquemment sur la correspondance entre la forme et le principe mâle, d'une part, la matière et le principe femelle, d'autre part. Comparaison significative, étant donné la supériorité qu'il reconnaît au mâle sur la femelle (cf. *De gen. an.* II, 3, 737 a, 27 : τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον. *Polit.* I, 5, 1254 b, 13).

ainsi la valeur et la liberté. Mais la morale d'Aristote reste-t-elle conforme à l'intellectualisme platonicien ? Peut-être allons-nous trouver que cette morale, tout en étant dans une large mesure une morale intellectualiste, déborde les cadres de l'intellectualisme. Peut-être y trouverons-nous ce que nous chercherions vainement dans le platonisme : la notion de valeur associée à la notion de liberté.

CHAPITRE VII

La vertu.

I

La morale d'Aristote a pour point de départ l'affirmation que le bien se confond avec le bonheur. L'*Ethique à Nicomaque* pose ce principe dès le début de son investigation. Le bien, nous dit-on, est l'objet du désir[1]. Or ce que tout le monde désire, c'est le bonheur. Tous les objets auxquels s'attache le désir humain ne sont recherchés qu'en vue du bonheur qu'ils procurent. Seul le bonheur n'est jamais désiré qu'en vue de lui-même. Seul le bonheur se suffit à lui-même, car rien ne saurait ajouter à son excellence[2]. Le bonheur est ainsi, de l'aveu général de tous les hommes, de l'aveu du sage comme de l'aveu du vulgaire, le souverain bien, le bien définitif et parfait[3].

[1] *Eth. N.* I, 1, 1094 a, 2-3.
[2] *Eth. N.* I, 5, 1097 a, 25-b, 21 ; cf. X, 6, 1176 a, 31 ; b, 5, 31 ; *Rhet.* I, 6, 1362 b, 10-12.
[3] *Eth. N.* I, 2, 1095 a, 14-20 ; 9, 1099 a, 24 ; *Polit.* VII, 8, 1328 a, 37.

Mais qu'est-ce que le bonheur? Qu'est-ce que ce bien suprême auquel tous les autres biens empruntent leur valeur?

La question n'est point superflue. Car, si tout le monde s'accorde à considérer le bonheur comme le souverain bien, les opinions divergent à l'extrême sur la nature du bonheur. Et le vulgaire, sur ce point, est fort loin de s'entendre avec le sage. Bien plus, le même homme professe à cet égard un avis tout différent selon les circonstances dans lesquelles il se trouve : malade, on voit le bonheur dans la santé; pauvre, dans la richesse[1]. D'une manière générale, on peut dire que chacun se forme une conception du bonheur d'après la vie qu'il a coutume de mener. Les uns placent le bonheur dans les jouissances matérielles, d'autres dans les honneurs et la gloire, d'autres enfin dans la contemplation. De ces diverses opinions, les deux premières ne peuvent contenter. En effet, une vie qui n'a d'autre but que des jouissances grossières convient à des brutes, et non pas à des hommes. D'autre part, la gloire et les honneurs semblent appartenir à celui qui les dispense, plutôt qu'à celui qui les reçoit. Par suite, ces biens peuvent être retirés facilement. Mais le bonheur n'est arraché qu'à grand'peine à celui qui l'a

[1] *Eth. N.* I, 2, 1095 a, 20-30.

conquis. En outre, les hommes ne recherchent la gloire que pour se confirmer eux-mêmes dans l'idée qu'ils se font de leur propre vertu. La vertu serait-elle donc la fin de l'homme? Mais la vertu ne suffit pas. Car la vie d'un homme vertueux peut n'être qu'une longue inaction semblable au sommeil. Reste donc la vie contemplative. Nous verrons plus tard ce qu'il en faut penser. Ajoutons que la vie où l'on ne se propose que l'acquisition des richesses ne saurait constituer le bonheur. Car la richesse n'est jamais convoitée qu'en vue d'autre chose que d'elle-même. Elle sert toujours à l'une des trois fins que nous venons de mentionner. Ces fins, qui sont désirées pour elles-mêmes, paraissent donc, bien plutôt que la richesse, mériter d'être confondues avec le bonheur. Cependant aucune d'elles n'est présentée de telle sorte qu'elle puisse constituer le souverain bien [1].

Si donc on veut savoir ce qu'est le bonheur, il ne faut pas s'en tenir aux opinions courantes. Mais il faut procéder philosophiquement.

Pour ce faire, Aristote reprend la théorie que Platon fait exposer par Socrate dans la *République*. Voulant démontrer que le juste est heureux, Socrate fait le raisonnement suivant, qui force aussitôt l'approbation de Thrasymaque. La vertu

[1] *Eth. N.* I, 3.

est la disposition par laquelle une chose s'acquitte convenablement de sa fonction. La fonction de l'âme est la vie. Par suite, l'âme vertueuse vivra bien. Mais la justice est une vertu de l'âme. Donc l'âme juste et l'homme juste vivront bien. Or celui qui vit bien est heureux. En conséquence, le juste est heureux[1].

Ce raisonnement formulé par le Socrate platonicien se rattache étroitement aux théories que nous pouvons attribuer au véritable Socrate. On sait combien Socrate, dans les *Mémorables*, insiste sur la notion d'utilité. Une chose, ne cesse-t-il de répéter, est bonne et belle quand elle est apte à l'usage auquel on la destine : une armure est belle quand elle est solide et commode ; une corbeille à fumier qui rend les services qu'on attend d'elle vaut mieux qu'un bouclier d'or ne servant à rien. Platon ne dit pas autre chose quand il fait consister le bien dans la disposition par laquelle une chose est rendue apte à la fonction qui lui incombe. D'autre part, on peut faire remonter à Socrate l'identité que la théorie platonicienne de la vertu établit entre le bien et le bonheur. Socrate ne séparait pas le bien de l'agréable. Voilà pourquoi il faisait de la vertu une science : comme tout le monde préfère l'agréable au désagréable,

[1] *Rep.* 352, d-354, a.

le bonheur au malheur, l'action mauvaise exprime une ignorance à laquelle un enseignement approprié remédiera sans peine. Il est hors de doute que cette confusion entre l'excellence morale et le bonheur a été facilitée par le double sens de certaines expressions grecques[1]. Cette ambiguïté se retrouve dans le texte platonicien que nous avons cité. Le raisonnement qu'il contient est fondé sur le double sens des expressions εὖ ζῆν et εὖ πράττειν, lesquelles signifient à la fois « vivre de façon moralement bonne » et « vivre de façon heureuse ». Etant le principe de la vie bonne, la vertu est aussi le principe de la vie heureuse[2].

Telle est exactement la méthode qu'Aristote emploie pour déterminer la nature du bonheur. Le bonheur, qui est le bien de l'homme, doit se trouver dans la fonction propre à l'homme. Où se trouve, en effet, le bien du musicien ou du statuaire, sinon dans la fonction accomplie par le musicien ou le statuaire? Il n'en va pas autrement pour l'homme. Soutiendra-t-on que l'homme n'a pas de fonction qui lui soit propre? Une telle assertion ne se justifierait pas aisément. Alors que

[1] Cf. Gomperz *Les Penseurs de la Grèce* (trad. Reymond), t. II, p. 71.

[2] *Rep. l. l.* 353, e-354, a. La même ambiguïté se retrouve dans un passage de l'*Alcibiade* (116, b). Cf., dans Aristote, *Eth. N.* I, 2, 1095 a, 19; 8, 1098 b, 20.

le charpentier ou le cordonnier a sa fonction propre, alors que les diverses parties du corps, telles que l'œil, la main, le pied, ont chacune leur fonction propre, serait-il possible que l'homme n'ait pas, outre ces fonctions diverses qui lui appartiennent à quelque titre spécial, une fonction qui lui appartienne en tant qu'il est un homme? Cette fonction, assurément, ne peut consister dans la vie de nutrition, non plus que dans l'activité des sens. Car ces manifestations inférieures de la vie, bien loin d'être propres à l'homme, lui sont communes avec une foule d'autres êtres. Ce qui ne se trouve que chez l'homme, c'est l'activité de la raison. On dira donc que la fonction propre de l'homme est l'activité de l'âme raisonnable[1].

Si telle est la fonction propre de l'homme, le bien, pour l'homme, consistera dans le bon accomplissement de cette fonction. Mais qu'est-ce que le bon accomplissement d'une fonction, sinon l'accomplissement conforme à la vertu qui correspond à cette fonction? Car la vertu d'une chose est précisément la disposition qui permet à cette chose d'accomplir bien sa fonction. C'est par la vertu de l'œil que l'on voit bien. C'est la vertu du cheval qui fait le bon cheval, le cheval apte à four-

[1] *Eth. N.* I, 6, 1097 b, 22-1098 a, 8 (le texte 1098 a, 4-5 : τούτου δὲ... διανοούμενον est une interpolation. Cf. Burnet *ad l.*).

nir une course rapide, à porter son cavalier, à résister au choc de l'ennemi. De même, la vertu de l'homme est ce qui rend l'homme capable de bien accomplir la fonction propre à l'homme[1]. Le musicien fait de la musique, mais seul le bon musicien fait de la bonne musique. Ainsi l'homme a l'activité de l'âme raisonnable, mais seul l'homme vertueux emploie cette activité de telle sorte qu'elle lui procure le bien[2].

Nous sommes donc parvenus à cette conclusion : le bonheur, qui est le bien de l'homme, est l'activité de l'âme raisonnable conforme à la vertu[3].

II

Par cette théorie de la vertu, Aristote entend rompre absolument avec la doctrine platonicienne qui pose comme principe suprême de la valeur l'idée du bien.

Aristote critique longuement la conception d'un bien commun à toutes les choses et relégué dans un monde inaccessible. Il retrouve ici les difficultés inhérentes à la théorie de l'idée. De même

[1] *Eth. N.* II, 5, 1106 a, 15-24. — L'exemple ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή est celui-là même dont Platon se sert dans la discussion que nous avons résumée (cf. *Rep.* 353, b). L'autre exemple : ἡ τοῦ ἵππου ἀρετή provient également de Platon (*Rep.* 335, b ; cf. 352, e).

[2] *Eth. N.* I, 6, 1098 a, 8-15.

[3] *Ibid.* 1098 a, 16.

qu'on ne voit pas comment l'homme en soi diffère de l'homme, de même on ne sait trop quelle différence faire intervenir entre le bien en soi et le bien. On ne peut même soutenir que le bien en soi est plus véritablement un bien que tout autre bien. Autant vaudrait prétendre qu'une blancheur durant plusieurs années est plus blanche qu'une blancheur durant un seul jour[1]. D'autre part, un bien commun à toutes les choses, et radicalement distinct de toutes les choses, nous est complètement indifférent[2]. Prétendra-t-on que la connaissance du bien en soi peut être utile pour la découverte et l'acquisition des biens particuliers? On aurait quelque peine à légitimer cette assertion. On n'est pas meilleur médecin ou meilleur capitaine pour avoir considéré le bien en soi[3]. La notion même d'un bien universel n'est-elle pas vide de sens? Quand on parle de bien, il ne peut s'agir que du bien correspondant à telle chose. Car, si l'on admet que le bien est la fin en vue de quoi tout le monde agit, on doit convenir que cette fin varie, comme varient les activités et les disciplines qui se l'assignent pour objet. Si la médecine a pour fin la santé, l'art des constructions navales a pour fin le vaisseau, la science militaire a pour fin la victoire,

[1] *Eth. N.* I, 4, 1096 a, 34-b, 5.
[2] *Ibid.* 1096 b, 31-35.
[3] *Ibid.* 1096 b, 35-1097 a, 13.

la science économique a pour fin la richesse. De même donc que les fins sont différentes, de même les biens sont différents[1].

Mais Aristote, en réduisant le bien à la vertu, cesse-t-il de confondre le bien avec l'intelligible? On peut en douter. Ici comme ailleurs, la véhémence des critiques dirigées par Aristote contre les théories platoniciennes ne saurait cacher la similitude des doctrines. Si le bien n'est plus l'idée, il ne semble guère se distinguer de l'intelligible immanent aux choses et correspondant à la détermination spécifique.

Le mot ἕξις, qu'Aristote emploie pour définir la vertu[2], est déjà significatif. Ce mot, qui s'appliquait primitivement aux choses de la gymnastique et de la médecine, désigne la disposition par laquelle un être est mis dans l'état convenable pour accomplir une fonction déterminée[3]. Or cet état

[1] *Eth. N.* I, 1, 1094 a, 6 ; 5, 1097 a, 16 ; *Eth. Eud.* I, 8, 1218 a, 31 ; *Polit.* II, 2, 1261 b, 9.

[2] *Eth. N.* II, 4, 1106 a, 11-12 ; cf. *Phys.* VII, 3, 246 a, 10-11.

[3] Aristote entend par ἕξις une disposition stable et permanente. En effet, si l'*Ethique à Nicomaque* ne fait aucune différence entre ἕξις et διάθεσις, Aristote déclare ailleurs que la première de ces notions se distingue de la seconde par un caractère de permanence et de stabilité (*Cat.* 8, 9 a, 8). Il ne faut cependant pas traduire ἕξις par *habitude*, comme on le fait ordinairement. Le mot *habitude* correspond mieux au grec ἦθος, qu'Aristote emploie pour désigner la disposition, analogue à la vertu, qui peut s'acquérir sans l'intervention de l'intellect, l'ἦθος étant ainsi à l'ἀρετή ce que l'ἐμπειρία est à l'ἐπιστήμη.

représente précisément l'harmonieux équilibre qui constitue l'intelligible. Ne savons-nous pas que la santé, pour Aristote comme pour les Pythagoriciens, est une harmonie[1] ? L'ἕξις est une harmonie, une proportion. Nous pouvons dire aussi, pour employer le vocable aristotélicien : l'ἕξις est une forme. En fait, Aristote emploie comme synonymes les mots ἕξις et εἶδος[2]. Et, si nous voulions trouver dans la langue française un terme qui rende exactement l'ἕξις des anciens, il nous faudrait recourir au vocable de *forme*, par lequel les habitués de nos champs de courses désignent l'état de préparation d'un cheval ou d'un athlète. C'est ainsi qu'un mot employé jadis dans les gymnases d'Athènes a pour équivalent moderne un terme de sport qui l'interprète conformément à la philosophie aristotélicienne.

La vertu n'est autre que la perfection de l'intelligible représenté par l'ἕξις[3]. Aristote, en effet, définit la vertu comme une perfection[4]. Cette

[1] Sur l'ὑγίεια comme συμμετρία, cf. *Top.* VI, 2, 139 b, 21.

[2] Un passage de la *Métaphysique* désigne la cause formelle par ces mots : ἡ φύσις καὶ τόδε τι... καὶ ἕξις τις (XII, 3, 1070 a, 11). L'ἕξις, comme l'εἶδος, est opposée à la στέρησις (cf. *Met.* V, 10, 1018 a, 34 ; 12, 1019 b, 6 sqq. ; X, 5, 1055 a, 33). Notons encore l'expression : καθ' ἕξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος ὕλη (*Met.* VIII, 5, 1044 b, 32).

[3] *Eth. N.* VI, 2, 1139 a, 16.

[4] *Met.* V, 16, 1021 b, 14-23 ; *Phys.* VII, 3, 246 a, 13 : ὅταν γὰρ λάβῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρετήν, τότε λέγεται τέλειον ἕκαστον · τότε γὰρ μάλιστά ἐστι τὸ κατὰ φύσιν. 247 a, 2 : αἱ ἀρεταὶ τελειώσεις. On trouve dans l'*Ethique à Nicomaque* un rappel de ces passages : cf. II, 1, 1103 a, 23-26.

perfection suppose le complet développement de l'être[1]. Ce qui existe naturellement ne peut se développer au delà d'une certaine limite, car la nature est un principe d'arrêt aussi bien que de mouvement[2]. Cette limite doit être atteinte pour que la vertu puisse exister. C'est pourquoi le bonheur, qui est fondé sur la vertu, n'est pas accessible à l'enfant. Le bonheur ne se produit qu'au cours d'une vie achevée[3]. Mais qu'on ne l'entende pas au sens où l'entendait Solon, qui confondait l'achèvement dont nous parlons avec le terme de la vie. Sans doute, le bonheur comporte une certaine durée : une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour[4]. Cependant il est absurde de prétendre que nul ne peut être dit heureux avant sa mort[5]. Quand on affirme que le bonheur suppose une vie achevée, on veut dire seulement que le bonheur ne va pas sans le complet développement de l'être, qui permet l'existence de la vertu[6].

[1] *Met.* V, 16, 1021 b, 21-23.

[2] *Phys.* II, 1, 192 b, 14 : *Met.* V, 2, 1013 a, 30 : cf. *De gen. an.* IV, 8, 776 a, 35.

[3] *Eth. N.* I, 6, 1098 a, 18 ; 10, 1100 a, 2 ; 11, 1101 a, 11, 16 ; X, 7, 1177 b, 25 ; *Eth. Eud.* II, 1, 1219 b, 4 sqq.

[4] *Eth. N.* I, 6, 1098 a, 18.

[5] *Eth. N.* I, 11, 1100 a, 10 sqq. ; *Phys.* II, 2, 194 a, 30-33.

[6] Cf. Burnet *The Ethics of Aristotle* (1900), p. 38 : « If the θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ ζωή were the truly human life, a βίος τέλειος would be one in which we had time to grow nearly six feet ».

Ainsi la vertu suppose et la plénitude de l'intelligible que représente la forme visible constituant l'être vivant, et la plénitude de l'intelligible que représente la forme invisible, l'harmonie cachée, par laquelle les facultés d'un être parvenu à son complet développement sont mises dans toute leur valeur. Remarquons que cette double forme correspond à l'essence, c'est-à-dire à la notion générale exprimant la détermination spécifique. Car la forme dont il s'agit est la forme humaine; non pas la forme de tel ou tel homme, mais la forme de l'homme, en tant que cette forme exprime l'âme raisonnable.

Cependant la notion de forme n'est pas celle qui convient le mieux pour exprimer l'intelligible qui constitue la vertu. On doit recourir de préférence à la notion de « milieu ».

Aristote remarque que les passions et les actions, qui forment la trame de la vie humaine, sont quelque chose de continu et d'infiniment divisible. Par suite, ces états de l'âme comportent des proportions quantitatives variables, représentant tantôt un excès, tantôt un défaut, tantôt la juste mesure intermédiaire entre l'excès et le défaut. La vertu consiste précisément dans cette juste mesure, dans ce milieu. Voyez ce qui se passe dans le domaine de l'art. L'artisan travaille en ayant toujours en vue le milieu vers lequel il ache-

mine son œuvre. Car cette œuvre est dite bonne lorsqu'il apparaît qu'on ne saurait utilement rien y ajouter et rien en retrancher. Il en est de même pour la vertu, si toutefois la vertu peut être comparée à l'art, qu'elle surpasse infiniment en excellence. La vertu représente le milieu qui détermine l'intensité des actions et des passions. Ce milieu doit être entendu, non pas de manière absolue et une fois pour toutes, mais de manière relative et variable, non pas par rapport à la chose déterminée, mais par rapport à nous. Au contraire de la vertu, le vice consiste dans l'excès ou dans le défaut. Et, comme il y a mille variétés du trop et du trop peu, il y a mille manières d'être vicieux. Mais il n'y a qu'une seule manière d'être vertueux : car la vertu consiste dans la proportion unique où l'excès et le défaut sont également évités. C'est pourquoi les Pythagoriciens ont eu raison de faire correspondre le mal à l'infini, le bien au fini et à l'achevé [1].

En définissant ainsi la vertu comme un milieu, Aristote signifie indubitablement que la vertu représente l'intelligible. Car la notion de milieu, bien loin de s'appliquer uniquement à la vertu, est un principe général dont Aristote, après Platon et les Pythagoriciens, se sert pour exprimer l'intel-

[1] *Eth. N.* II, 5, 1106 a, 26-b, 35.

ligible. En étudiant, de manière tout à fait générale, les conditions du mouvement selon la qualité, nous avons vu que ce mouvement n'est arrêté que par l'intervention d'un milieu, c'est-à-dire d'une proportion où les déterminations contraires entre lesquelles oscille le mouvement se neutralisent mutuellement. C'est précisément ainsi qu'il faut entendre le milieu qui constitue la vertu. Car les actions et les passions, qui sont en quelque sorte la matière de la vertu, ne sont continues et, par suite, infiniment divisibles, que dans la mesure où elles sont des mouvements[1]. La vertu est la sorte de milieu qui met un terme à ces mouvements. Or, comme nous l'avons dit, la détermination qui met un terme au mouvement est le principe par lequel l'être est fait intelligible. Définie comme un milieu, la vertu n'est pas autre chose que l'intelligible[2].

[1] Cf. *Eth. Eud.* II, 3 1220 b, 26 : ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πρᾶξις κίνησις. Quant à la notion de πάθος — les πάθη étant, avec les πράξεις, la matière de la vertu (*Eth. N.* II, 5, 1106 b, 16) — elle doit s'interpréter comme une ἀλλοίωσις, une κίνησις κατὰ τὸ ποιόν (sur le πάθος comme une κίνησις τῆς ψυχῆς, v. *Polit.* VIII, 7, 1342 a, 5, 8). — Aristote déclare, d'autre part, que la vertu et le vice sont τῶν παθημάτων μέρος τι, le πάθημα étant compris comme un πάθος τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα (*Met.* V, 14, 1020 b, 17-19).

[2] Burnet (*op. cit.*, p. 71-73) a fort bien mis en lumière la relation que la notion de μεσότης établit entre la théorie aristotélicienne de la vertu et l'interprétation qu'Aristote et Platon donnent de l'intelligible. Il dit très justement, en parlant de cette notion : « The misleading view of it as a mere *medio tutissimus ibis* is due to the infortunate isolation in which Aristotle's ethical doctrines are commonly studied ».

Le caractère intelligible de la vertu s'accuse encore davantage si l'on observe que le milieu réglant les actions et les passions est déterminé par l'intelligence. Pour Aristote, comme pour Socrate, la vertu est une science.

A vrai dire, le milieu qui constitue la vertu peut bien, en quelque mesure, être fixé par l'habitude. Platon avait déjà signalé l'importance de l'habitude. Aristote y insiste longuement. Il distingue à cet égard la vertu de la connaissance. Nul exercice ne précède l'acte de connaître : ce n'est pas à force de voir que nous acquérons le sens de la vue, mais nous voyons parce que nous avons le sens de la vue. Au contraire, l'acquisition de la vertu suppose déjà la pratique de la vertu : de même qu'on devient architecte en construisant des maisons, ou cithariste en jouant de la cithare, on devient juste en faisant des actes de justice, courageux en faisant des actes de courage. Ce n'est pas parce qu'on est bon cithariste qu'on joue bien de la cithare, c'est parce qu'on joue bien de la cithare qu'on est bon cithariste ; ce n'est pas parce qu'on est bon architecte qu'on construit bien des maisons, c'est parce qu'on construit bien des maisons qu'on est bon architecte. De même, ce n'est pas parce qu'on est juste qu'on fait des actes de justice, c'est parce qu'on fait des actes de justice qu'on est juste ; ce n'est pas parce qu'on

est courageux qu'on accomplit des actions courageuses, c'est parce qu'on accomplit des actions courageuses qu'on est courageux. La répétition d'actions ayant tel caractère entraîne infailliblement la disposition correspondante. Répéter un acte vicieux, c'est devenir vicieux. Répéter un acte vertueux, c'est devenir vertueux. Voilà pourquoi l'on doit faire scrupuleusement attention à la façon dont on agit dans chaque circonstance. Car des actions naissent et le vice et la vertu. Il n'est donc pas indifférent de contracter dès l'enfance telle ou telle habitude. Au contraire, c'est là la chose la plus importante. Ou, pour mieux dire, c'est là tout[1].

Tout? Non pas cependant. Il ne faut pas se laisser égarer par la distinction qu'Aristote établit entre l'acquisition de la connaissance et l'acquisition de la vertu. Nous savons que la connaissance théorique est fondée sur l'expérience. Or l'habitude est à la pratique ce que l'expérience est à la théorie[2]. L'habitude n'est autre qu'une connaissance pratique élémentaire. Et cette connaissance élémentaire réclame, pour devenir une connaissance véritable, l'achèvement que peut seul donner la généralisation de l'intellect. De même que

[1] *Eth. N.* II, 1. — Cf. II, 3; III, 7, 1114 a, 7 sqq.
[2] V. Burnet *op. cit.*, p. 67. — Cf. *Eth. Eud.* II, 2, 1220 a, 39-b, 6.

l'expérience n'est pas encore l'art ou la science, de même l'habitude n'est pas encore la vertu. La détermination empirique du milieu ne suffit pas, non plus qu'un traitement médical basé sur la connaissance des cas singuliers. Il faut une règle qui permette dans toutes les circonstances la détermination exacte du milieu. Cette règle est donnée par l'intellect. Nous avons dit que l'intellect, dans sa fonction pratique, se comporte par rapport au désir comme il se comporte, dans sa fonction théorique, par rapport à la sensation. L'intellect théorique dégage le général contenu dans la sensation et produit une notion qui devient le principe d'une démonstration. De même, l'intellect pratique dégage le général contenu dans le désir et produit une règle de conduite à laquelle la délibération soumet les actions particulières. Cette règle est précisément le milieu qui constitue la vertu. L'intellect a pour tâche de fixer ce milieu et de rechercher les moyens qui permettent de le réaliser. Si donc on appelle sagesse la faculté de l'intelligence, on dira que la vertu suppose l'intervention de la sagesse[1]. Socrate avait tort, assurément, de réduire toute la vertu à la sagesse.

[1] Aristote distingue entre la φυσικὴ ἀρετή, qui ne suppose pas la sagesse, et la κυρία ἀρετή, laquelle οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως (*Eth. N.* VI, 13, 1144 b, 1 sqq. ; cf. II, 1, 1103 a, 19 sqq.). Sur la φυσικὴ ἀρετή, cf. *Hist. an.* VIII, 1, 588 a, 18-b, 3.

Mais il ne se trompait pas en affirmant qu'il n'y a pas de vertu sans sagesse. Car on ne peut définir la vertu sans marquer le caractère rationnel qui fait de la vertu une manifestation de l'intelligence[1].

Aristote reste donc fidèle à la maxime socratique : la vertu est une science. Sans doute, la science qui constitue la vertu est fondée sur l'habitude. L'intelligence n'intervient efficacement que lorsque le lent travail de l'habitude a fixé cette même vertu qu'elle doit assurer définitivement. S'il n'y a pas de vertu sans sagesse, il n'y a pas de sagesse sans vertu[2]. Mais l'habitude elle-

[1] *Eth. N.* VI, 13. 1144 b, 18-32 ; cf. II, 6, 1106 b, 36 : ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. — La simple définition de l'ἀρετή comme une ἕξις προαιρετική (cf. VI, 2, 1139 a, 22-23 ; sur l'importance de la προαίρεσις dans l'action vertueuse, v. *Eth. N.* II, 3, 1105 a, 27 sqq. ; 4, 1106 a, 3 ; III, 4-7 ; VI, 13, 1144 a, 19 ; X, 8, 1178 a, 34) marque déjà l'intervention de l'intellect. Nous savons, en effet, que la προαίρεσις comporte un élément intellectuel. Cf. *Eth. N.* VI, 2, 1139 a, 32 : προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος (*int.* ἀρχή ἐστι). Cette règle à laquelle le désir est soumis n'est autre que le milieu qui constitue la vertu, car les états psychiques auxquels s'applique le milieu sont des sortes de désir (cf. *De an.* I, 1, 403 a, 30). — Sur le rapport entre la προαίρεσις et la φρόνησις, v. *Eth. N.* VI, 13, 1145 a, 4 : οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως.

[2] *Eth. N.* VI, 13, 1144 b, 31 : οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς (voir tout le passage 1144 a, 26-1145 a, 6 : cf. 2, 1139 a, 27-34). — Voilà pourquoi l'on doit apporter une restriction à la thèse selon laquelle la φρόνησις peut s'enseigner (cf. II, 1, 1103 a, 15 : τὸ πλεῖον). Car, outre qu'elle suppose la δεινότης, c'est-à-dire l'habileté à déterminer les moyens de l'action, la φρόνησις se fonde sur l'ἠθικὴ ἀρετή, laquelle, résultant de l'habitude, ne s'enseigne pas (cf. VI, 13, 1144 a, 23 sqq.).

même n'est qu'une sorte de connaissance. De même que la science théorique suppose la connaissance élémentaire qu'est l'expérience, de même la science pratique suppose la connaissance élémentaire qu'est l'habitude. Et la vertu n'existe véritablement que lorsqu'à cette connaissance élémentaire succède une connaissance entièrement élaborée. C'est là la connaissance dont nous avons dit qu'elle ne saurait être contrariée par le désir. S'il existe une connaissance superficielle, impuissante à toujours commander efficacement, la science fondée sur l'habitude constitue la vertu, règle bienfaisante à laquelle la conduite humaine est soumise irrésistiblement.

Ainsi la théorie aristotélicienne de la vertu nous maintient dans les cadres de l'idéalisme. Malgré les reproches qu'il adresse à la théorie de l'idée, Aristote reste fidèle à l'esprit du platonisme. S'il n'admet pas un bien commun à toutes les choses et situé dans un monde idéel, il ne laisse pas de confondre *le bien avec l'intelligible. La vertu, d'où résulte le bien, peut être rapprochée de la forme. Elle est le « milieu », qui fixe le mouvement, introduisant la règle dans ce qui était désordonné. Elle exprime l'activité de l'intelligence. Elle est une science. De quelque côté qu'on la considère, elle se confond avec l'intelligible.

* Le bien et le vrai (intelligible) ne peuvent pas ne pas se confondre car : Tout bien est un certain vrai (intelligible) autrement il ne serait pas intel- ligible (ne serait pas objet, d'une manière, de l'intelligen[ce]) et tout vrai (intelligible) est un certain bien autre- ment il ne serait pas désirable

III

Que la théorie aristotélicienne de la vertu soit foncièrement intellectualiste, c'est là ce qu'atteste, d'autre part, le fait que cette théorie propose à l'homme comme but suprême la vie contemplative. La morale d'Aristote aboutit à la même conclusion que celle de Platon.

Nous avons dit que le bonheur est l'activité de l'âme conforme à la vertu. Il faut cependant préciser davantage. Car il y a plusieurs vertus. Et le bonheur est l'activité conforme à la vertu la plus excellente[1].

Aristote reprend à sa manière la distinction que Platon avait instituée entre la vertu populaire et la vertu philosophique. Il distingue entre la vertu de la partie raisonnable de l'âme et la vertu de la partie irraisonnable, ou plutôt (car nous savons que l'âme dont l'activité constitue le bien ne peut être que l'âme raisonnable, qui seule appartient à l'homme) de la partie qui est tout à la fois irraisonnable et raisonnable. Il y a la vertu « dianoétique », qui est la vertu de l'intellect, et la vertu « éthique », que l'on peut appeler la vertu du caractère[2].

[1] *Eth. N.* I, 6, 1098 a, 17.
[2] *Eth. N.* I, 13 ; *Ind. Ar.*, p. 92 b, 15.

La vertu éthique est celle-là même que nous avons vu définir comme un milieu réglant les actions et les passions. Nous savons que ce milieu n'est convenablement déterminé que par l'intellect. En tant qu'il s'applique à la détermination du milieu qui constitue la vertu éthique, l'intellect est pratique. Si l'on appelle sagesse la vertu de l'intellect, on dira que la sagesse pratique et la vertu éthique se confondent en quelque sorte. Car nous avons dit que l'intellect ne détermine convenablement le milieu que lorsque ce milieu est déjà fixé par l'habitude. Et, d'autre part, le milieu fixé par l'habitude requiert l'achèvement que seul l'intellect peut donner[1].

Mais nous savons qu'il existe deux intellects : outre l'intellect pratique, il y a l'intellect théorique. Le premier est tourné vers l'action, le second vers la contemplation. A ces deux intellects correspondent deux vertus : la sagesse pratique et la sagesse théorique[2]. La sagesse pratique, dont

[1] *Eth. N.* X, 8, 1178 a, 16 ; cf. VI, 13, 1144 b, 31.

[2] La classification : τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς proposée *Eth. N.* VI, 3, 1139 b, 16 n'est pas définitive. Au sens strict, Aristote ne reconnaît que deux vertus dianoétiques : la φρόνησις et la σοφία (cf. VI, 13, 1144 a, 5-7). En effet, la σοφία comprend le νοῦς et l'ἐπιστήμη (VI, 7, 1141 a, 19 ; b, 2). Quant à la τέχνη, elle se comporte, par rapport à la σοφία, de la même manière que l'ἐπιστήμη (cf. VI, 7, 1141 a, 12 ; 5, 1140 b, 22). Ainsi le terme de φρόνησις s'oppose également à ceux de σοφία, νοῦς, ἐπιστήμη, τέχνη (cf. *Ind. Ar.*, p. 831 b, 12 sqq.). — Il ne faut cependant pas oublier que des

nous venons de parler, se rapporte à l'action. Elle se rapporte donc au contingent, à ce qui peut indifféremment être et ne pas être. Au contraire, la sagesse théorique, qui saisit les principes par une infaillible intuition et démontre les conséquences inéluctables qui en résultent, se rapporte au nécessaire et à l'éternel [1].

Il est donc manifeste que la sagesse théorique l'emporte sur la sagesse pratique. Ce qui concerne le nécessaire et l'éternel est supérieur à ce qui concerne le contingent et le variable. Pour faire de la sagesse pratique la vertu par excellence, il faudrait croire que l'homme, dont cette vertu s'occupe à régler les actions, est la chose la plus excellente qu'il y ait dans l'univers. Or il est des êtres dont la dignité surpasse infiniment celle de la nature humaine. Et la faculté par laquelle nous connaissons ces réalités immortelles est la plus haute de toutes nos facultés [2].

A ce titre, la sagesse théorique, non seulement s'élève au-dessus de la sagesse pratique, mais en-

expressions comme σοφία, νοῦς, φρόνησις sont prises souvent dans le sens large et s'appliquent alors indistinctement à l'activité de l'intellect théorique et à celle de l'intellect pratique. — Une distinction entre la σοφία et la φρόνησις avait déjà été faite par Xénocrate.

[1] La distinction entre les objets des deux intellects est marquée *Eth. N.* VI, 2, 1139 a, 6. — Sur l'objet de la φρόνησις, cf. VI, 5, 1140 a, 30-32 ; 8, 1141 b, 9-12. — Sur l'objet de la σοφία (qui comprend l'ἐπιστήμη et le νοῦς), cf. VI, 6, 1140 b, 31 ; 3, 1139 b, 19-24.

[2] *Eth. N.* VI, 7, 1141 a, 18-b, 8.

core lui impose une étroite dépendance. Car le sage ne détermine le milieu, la règle des actions, que parce qu'il connaît la fin de la destinée humaine. Or cette fin est précisément la pensée, dont la sagesse théorique représente la faculté. Si la sagesse pratique semble commander en maîtresse, elle ne commande rien qu'en vue de la sagesse théorique. Ainsi la médecine ne prescrit rien qu'en vue de la santé[1].

Mais nous avons dit que le bonheur est l'activité conforme à la vertu la plus excellente. Le bonheur est donc l'activité conforme à la sagesse théorique[2]. Nous retrouvons ainsi l'une des opinions que nous avions rencontrées au début de notre étude, et qui nous apparaît maintenant comme définitivement fondée : le bonheur consiste dans la vie contemplative[3].

Qu'il en soit bien ainsi, c'est ce dont on s'assure en comparant les caractères de la vie contemplative avec les caractères que nous avons reconnus au bonheur. Nous savons que le bonheur est un bien désiré pour lui-même, et non pas en vue de quelque autre bien ; nous savons que le bonheur se suffit parfaitement à soi-même. Or tels sont préci-

[1] *Eth. N.* VI, 13, 1145 a, 6-11 ; cf. 1143 b, 33 ; *Mor. M.* I, 35, 1198 b, 8 sqq.

[2] *Eth. N.* VI, 13, 1144 a, 3-6.

[3] *Eth. N.* X, 7, 1177 a, 12 sqq.

sément les caractères de la vie contemplative. La contemplation est la seule activité qui trouve en elle-même toutes ses conditions d'existence. Les vertus autres que la sagesse supposent, pour s'exercer, un certain nombre de conditions extérieures. L'homme vertueux a besoin des autres hommes. Il faut au juste des gens envers lesquels il soit juste; le courageux veut des adversaires contre qui déployer son courage. Au contraire, la contemplation peut s'exercer dans la solitude[1]. D'autre part, les vertus autres que la sagesse ne vont pas sans une certaine abondance de biens extérieurs. Comment être généreux, si l'on n'a pas de fortune? Et celui qui est tempérant parce qu'il est plongé dans la misère, est-il véritablement tempérant? Mais la contemplation ne suppose rien de tout cela[2]. En outre, la vie de la pensée est la seule qui soit aimée pour elle-même. Tandis que les autres activités poursuivent un but extérieur, la contemplation est à elle-même sa propre fin. Bien loin d'être une agitation qui cesse aussitôt qu'est atteint le but de son effort, elle se complaît dans la sérénité d'une action qui est à elle-même sa raison d'être[3]. Aussi pouvons-nous soutenir l'activité contemplative de façon plus con-

[1] *Eth. N.* X, 7, 1177 a, 27-b, 1.
[2] *Eth. N.* X, 8, 1178 a, 23-b, 7.
[3] *Eth. N.* X, 7, 1177 b, 1-24; cf. VII, 15, 1154 b, 26.

tinue que n'importe quelle autre activité[1]. Enfin, une preuve bien manifeste que le bonheur réside dans la contemplation, c'est que la vie de la pensée est la seule que nous puissions attribuer aux dieux, que nous tenons pour les plus heureux de tous les êtres. Car on ne pense pas que les dieux accomplissent des actes de justice ou de courage ou de tempérance. Ce serait avoir d'eux une idée singulièrement grossière. La seule activité qui soit compatible avec la majesté divine est celle de la contemplation[2]. Il faut donc conclure que le bonheur se trouve dans la vie contemplative. Et cela de telle manière que les limites de la vie contemplative sont aussi les limites du bonheur[3].

Cette conclusion à laquelle aboutit la morale aristotélicienne est le triomphe de l'intellectualisme. De même que la vertu se réduit à l'intelligible, la valeur comparée des différentes vertus se détermine par le degré plus ou moins élevé que leur objet occupe dans la hiérarchie de l'intelligible. La sagesse théorique l'emporte sur les autres parce qu'elle a pour objet, non pas le contingent

[1] *Eth. N.* X, 7, 1177 a, 21.

[2] *Eth. N.* X, 8, 1178 b, 7-23 ; cf. VII, 15, 1154 b, 26.

[3] *Eth. N.* X, 8, 1178 b, 28 : ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία. — Aristote remarque que les animaux, n'ayant pas part à l'intellection, n'ont pas part au bonheur (*ibid.* 1178 b, 24, 27 : cf. I, 10, 1099 b, 32).

et le variable, mais le nécessaire et l'éternel. La vie contemplative est la plus excellente de toutes les vies, parce qu'elle a pour objet l'intelligible dans sa pureté.

Mais l'intellectualisme est-il le dernier mot de la morale aristotélicienne? La théorie de la vertu est-elle toute la théorie du bien?

Il semble qu'on doive répondre par la négative. Aristote se sépare de Platon en admettant que le bien consiste, non pas dans la vertu pure et simple, mais dans l'activité conforme à la vertu. Il insiste sur le fait que la vertu, à elle seule, ne suffit pas. Pour valoir, la vertu doit se déployer en activité. Dans la vie il en est comme aux jeux olympiques : ce ne sont pas les hommes les plus beaux et les plus forts qui sont couronnés, mais ceux qui ont pris part au combat et qui ont remporté la victoire[1].

C'est qu'il est une condition du bonheur qui ne se trouve pas dans la vertu, mais qui se trouve dans l'activité conforme à la vertu. Cette condition est le plaisir. La théorie de la vertu n'est pas toute la théorie du bien. Il y a, de plus, la théorie du plaisir. Et, si la théorie de la vertu nous a maintenus dans l'idéalisme, la théorie du plaisir va nous met-

[1] *Eth. N.* I, 9, 1098 b, 29-1099 a, 7, cf. 3, 1095 b, 32 ; X, 6, 1176 a, 33. — Aristote contredit ici l'opinion de l'Académie.

tre à un point de vue nouveau, d'où le bien nous apparaîtra comme irréductible à l'intelligible [1].

[1] C'est faute d'avoir considéré la théorie aristotélicienne du plaisir — et celle des biens extérieurs — que Max Wundt a pu dire que la morale d'Aristote est tout entière intellectualiste. Remarquons d'ailleurs que cet auteur décrit tout autrement que nous l'intellectualisme qui caractérise la théorie aristotélicienne de la vertu, intellectualisme qu'il appelle « homérique ». Cf. Max Wundt *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik* (1907), p. 74.

CHAPITRE VIII

Le plaisir.

I

Le bonheur, selon Aristote, est quelque chose de parfaitement achevé [1].

Or l'activité conforme à la vertu, fût-ce à la plus haute de toutes les vertus, ne suffit pas, strictement réduite à elle-même, à conférer cette perfection. Pour représenter le bonheur, l'activité vertueuse doit recevoir d'autre chose que d'elle-même un définitif achèvement.

Cet achèvement, l'activité le trouve en partie dans les biens extérieurs [2].

Il est vrai qu'Aristote s'attache à réduire le plus possible les conditions extrinsèques du bonheur. Nous avons vu qu'il insiste sur le fait que le bon-

[1] *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 16-17 ; X, 7, 1177 b, 25 ; *Eth. Eud.* II, 1, 1219 a, 35.

[2] Sur le rapport entre les biens extérieurs et la perfection de l'activité, cf. *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 16-19.

heur ne dépend de rien d'autre que de lui-même. Et l'activité de la pensée contemplative est identifiée avec le bonheur parce qu'elle est libre des conditions supposées par les autres activités. Cependant Aristote reconnaît que le bonheur ne va pas sans certaines conditions. Tout d'abord, il est manifeste que les biens les plus excellents dépendent d'autres biens, qui en sont l'indispensable condition. Quoi de meilleur que la vie intellectuelle? Mais le moyen de s'y livrer, si l'on est malade, ou si l'on n'a pas de quoi manger[1]? Et ce ne sont pas seulement les conditions de la vie elle-même qui sont nécessaires à la vie heureuse. Le bonheur suppose encore des conditions moins élémentaires. Assurément, il n'est pas nécessaire qu'une excessive prospérité nous élève au-dessus des autres hommes. On peut être heureux sans être le maître de la terre et de la mer[2]. Au contraire, une excessive prospérité est bien plutôt nuisible qu'utile[3]. Le bonheur cependant réclame autre chose que la vertu toute nue. En admettant même que des biens tels que la richesse ou la puissance politique ne soient indispensables que pour des activités inférieures à la vie contemplative, il n'en reste pas moins que certains autres biens sont

[1] *Eth. N.* X, 9, 1178 b, 33-35.
[2] *Ibid.* 1179 a, 1 sqq.
[3] *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 24.

absolument nécessaires au bonheur. Comment être pleinement heureux si l'on est de basse naissance, si l'on n'a pas d'enfants ou pas d'amis, si l'on est difforme ou contrefait? Comment même être heureux si l'on a des enfants ou des amis qui sont corrompus par le vice, ou si les enfants et les amis vertueux que l'on a sont emportés par la mort[1]? La douleur physique, dès qu'elle devient trop intense, est encore un obstacle au bonheur. Prétendre qu'un homme étendu sur la roue peut continuer d'être heureux, c'est là soutenir une opinion qui n'a pas le moindre sens[2]. Aussi bien, si l'on ne doit pas croire, avec Solon, que nul ne peut être dit heureux avant sa mort, il faut reconnaître, tout au moins, que certains coups du destin sont capables d'abattre le bonheur même qui paraissait le plus solidement établi. Assurément, la vertu ne perd jamais ses droits. Le sage endure les pires épreuves avec sérénité. Comme un général exige de ses troupes le maximum de l'effort qu'elles peuvent donner, le sage tire des circonstances le meilleur parti possible. Et l'infortune ne réussit jamais à le rendre tout à fait misérable[3]. On doit avouer pourtant que les conditions extérieures

[1] *Eth. N.* I, 9, 1099 a, 31-b, 7; cf. X, 9, 1170 b, 18; *Rhet.* I, 5, 1360 b, 18 sqq.

[2] *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 19.

[3] *Eth. N.* I, 11, 1100 b, 4 sqq; 30 sqq.

peuvent destituer le sage du bonheur. Il est certaines catastrophes contre lesquelles aucune vertu ne saurait prévaloir. Dira-t-on que Priam put continuer d'être heureux après la ruine d'Ilion[1] ?

Cependant les biens extérieurs, quelque indispensables qu'ils soient au bonheur, ne laissent pas d'être accessoires seulement à la pratique de la vertu. Mais il existe une condition du bonheur qui est inséparable de l'activité vertueuse, qui fait corps avec elle : c'est le plaisir[2].

Aristote s'attache à démontrer, contre Platon, que le plaisir n'est pas un mouvement, ou une génération. Tout mouvement est lent ou rapide. Or le plaisir ne comporte ni lenteur ni rapidité[3]. Comment, d'autre part, le plaisir serait-il une génération ? Quelle est la chose dont la production constitue le plaisir et dont la destruction constitue la douleur ? Les explications que l'on donne à ce sujet ne sont guère satisfaisantes. Elles ne s'appliquent d'ailleurs qu'à certains plaisirs inférieurs, tels que ceux de la nutrition[4]. Non. Le plaisir

[1] *Eth. N.* I, 10, 1100 a, 5-9 ; 11, 1101 a, 7.

[2] L'opposition entre les manières diverses dont le plaisir et les biens extérieurs se rattachent à l'activité qui procure le bonheur est marquée par les deux passages : *Eth. N.* I, 9, 1099 a, 15-16 ; *ibid.* 1099 a, 31.

[3] *Eth. N.* X, 2, 1173 a, 31-b, 4.

[4] *Ibid.* 1173 b, 4-20 ; cf. VII, 13, 1152 b, 33 ; 1153 a, 7. — Sur la distinction entre l'ἡδονή et la γένεσις, cf. *Phys.* VII, 3, 247 a, 18 ; *An. pr.* I, 36, 48 b, 31 ; *Mor. M.* II, 7, 1204 b, 4 sqq.

diffère profondément du mouvement. Et voici la preuve décisive. Tout mouvement, qu'il s'agisse de la génération ou du mouvement proprement dit, tend progressivement vers une fin. Au contraire, le plaisir, qui est à lui-même sa propre fin, est un tout indivisible, auquel la durée n'ajoute aucun élément de perfection[1]. C'est dire que le plaisir est une activité, une « énergie », bien plutôt qu'un mouvement. Car nous avons vu que l'activité se distingue précisément du mouvement en ce qu'elle reste toujours constante à elle-même. Le plaisir est donc semblable à l'activité. Aussi bien les notions de plaisir et d'activité sont-elles intimement liées. Impossible de séparer le plaisir de l'activité, l'activité du plaisir[2]. C'est au point qu'on est tenté de se demander si le plaisir ne se confond pas entièrement avec l'activité[3]. Il n'en va pas ainsi cependant. S'il est inséparable de l'activité, le plaisir est cependant autre chose que l'activité. Il est la sorte d'achèvement par laquelle l'activité atteint à la perfection[4].

[1] *Eth. N.* X, 3, 1174 a, 13 sqq. ; VII, 13, 1153 a, 7-17. — Toute cette discussion prouve surabondamment qu'il ne faut accorder qu'une valeur dialectique au texte de la *Rhétorique* (I, 11, 1369 b, 33) qui définit le plaisir une κίνησίς τις τῆς ψυχῆς.

[2] *Eth. N.* X, 5, 1175 a, 19.

[3] *Ibid.* 1175 b, 33.

[4] *Eth. N.* X, 4 et 5, 1174 b, 14-1175 a, 21 *praes.* 1174 b, 31 τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. 1175 a, 20 : ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ

Mais l'achèvement que le plaisir apporte à l'activité est-il l'achèvement qui constitue le bien suprême ? Le plaisir est-il un bien ?

Aristote n'ignore pas que des objections se sont élevées contre la valeur du plaisir. Mais il estime que ces objections proviennent d'un malentendu. Lorsqu'on discute la question de la valeur du plaisir, il importe de distinguer entre les divers plaisirs, ou, plus exactement, entre les faux plaisirs et les plaisirs véritables.

Aristote remarque que ce qu'on entend ordinairement par plaisir, ce sont uniquement les plaisirs du corps. La plupart des hommes ne connaissent que cette sorte de plaisir et n'imaginent pas qu'il en existe d'autres[1]. La raison en est que les plaisirs de cette espèce sont pris comme remède à la douleur. Le contraste les fait paraître très intenses. Et, comme un excès ne peut être guéri que par un excès contraire, l'extrême intensité de la douleur fait qu'on recherche l'extrême intensité du plaisir[2]. Mais ce sont là précisément des motifs pour que la philosophie rejette de tels plaisirs. L'excès même de leur intensité démontre qu'ils

γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή. — Ailleurs (VII, 13, 1153 a, 15), le plaisir est appelé ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια (ἀνεμπόδιστος étant ici l'équivalent de τέλειος). Cf. 14, 1153 b, 9 sqq.

[1] *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 33-1154 a, 1.

[2] *Eth. N.* VII, 15, 1154 a, 25-31.

sont le fait de natures inférieures, incapables de rien goûter que ces secousses violentes[1]. D'ailleurs, un plaisir qui n'a d'autre but que de guérir la douleur ne saurait valoir par lui-même[2].

C'est la considération des plaisirs de cet ordre qui fait surtout contester que le plaisir soit un bien[3]. Mais on a tort d'appliquer au plaisir en général, ce qui est vrai seulement d'une certaine espèce de plaisir. Pour démontrer que le plaisir n'est pas un bien, on allègue qu'il y a des plaisirs méprisables. Mais de tels plaisirs ne sont pas véritablement des plaisirs[4]. Leur apparente intensité n'est pas un critère suffisant. Quels plaisirs plus vifs que ceux de l'enfant? Et pourtant, qui voudrait n'en jamais goûter d'autres? De même, personne ne consentirait à passer sa vie dans les plaisirs honteux, fût-il assuré par là d'éviter à tout jamais le chagrin[5]. Dira-t-on que ces plaisirs ne laissent pas d'être recherchés? Mais par qui sont-ils recherchés? Par des brutes, ou par des hommes corrompus[6]. Est-ce là de quoi décréter que ces plaisirs sont véritablement des plaisirs? Appelle-t-on doux ou amer ce qui est doux ou amer pour un

[1] *Ibid.* 1154 a, 31 sqq.
[2] *Ibid.* 1154 a, 34; 1154 b, 17.
[3] Cf. *Eth. N.* VII, 12, 1152 b, 15, 19.
[4] *Eth. N.* X, 2, 1173 b, 20 sqq.; cf. VII, 12, 1152 b, 20.
[5] *Eth. N.* X, 2, 1174 a, 1.
[6] *Eth. N.* VII, 15, 1154 a, 33; cf. I, 3, 1095 b, 20.

malade, et s'accorde-t-on à trouver blanc ce qui paraît blanc à l'homme atteint d'ophtalmie[1] ?

Non. Le plaisir véritable n'est pas d'ordre physique. Car le plaisir est une affection de l'âme. Par suite, le plaisir dépend de l'activité de l'âme, et non pas des choses étrangères à l'âme. Les plaisirs que produit en nous l'influence des objets extérieurs ne sont des plaisirs que par accident. Ils ne nous affectent pas en tant que nous sommes des hommes, mais en tant que nous avons tel ou tel goût particulier : l'amateur de chevaux se plaît aux chevaux, l'amateur de spectacles se plaît aux spectacles. Comme tels, ces plaisirs peuvent s'opposer les uns aux autres et se combattre. Au contraire, le plaisir qui s'attache à l'activité de l'âme est un plaisir en lui-même, un plaisir que l'homme goûte en tant précisément qu'il est un homme[2].

Mais l'activité de l'âme qui nous procure le plaisir auquel notre nature donne droit n'est autre que l'activité conforme à la vertu. Le véritable plaisir, le plaisir qui vaut par lui-même, est celui que l'on trouve dans les actions vertueuses[3]. Et c'est à ce plaisir que tous les autres

[1] *Eth. N.* X, 2, 1173 b, 22 ; cf. 5, 1176 a, 12 ; III, 6, 1113 a, 26.

[2] *Eth. N.* I, 9, 1099 a, 7-13. — Sur 1099 a, 11 : τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, cf. IX, 4, 1166 b, 19 ; VIII, 5, 1157 a, 35.

[3] *Eth. N.* I, 9, 1099 a, 13, 21.

doivent être subordonnés. Assurément, les plaisirs du corps sont légitimes, car ils répondent à des besoins qu'il est indispensable de satisfaire. Mais on doit fuir l'excès de ces plaisirs, excès qui seul les rend si désirables aux yeux du vulgaire. On doit se rappeler que l'activité qu'ils expriment vaut seulement dans la mesure où elle rend possible une activité supérieure[1]. Il en est de même pour d'autres plaisirs, tels que ceux qui s'attachent à la gloire, ou bien à l'acquisition des richesses. Comparés aux jouissances grossières de la brute, ces plaisirs peuvent sembler désirables en eux-mêmes. N'oublions pas cependant qu'ils n'expriment pas la nature propre de l'homme. C'est pourquoi, tout comme les plaisirs du corps, ils sont susceptibles d'être ressentis excessivement[2]. Au contraire, le plaisir qui s'attache aux actions vertueuses n'est jamais excessif, car il correspond à ce qu'il y a de plus humain dans

[1] Les plaisirs du corps sont appelés ἡδοναὶ ἀναγκαῖαι (*Eth. N.* VII, 8, 1150 a, 16 ; 14, 1154 a, 12 ; cf. 6, 1147 b, 25 : ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά. λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τά τε περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρείαν κτλ.). — ἀναγκαῖον a ici le sens de ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον. Les plaisirs dont il s'agit sont indifférents en eux-mêmes. Recherchés avec excès, ils sont mauvais ; subordonnés aux plaisirs supérieurs, ils sont bons (cf. VII, 14, 1154 a, 15). C'est pourquoi Aristote leur assigne une place intermédiaire entre τὸ φύσει αἱρετόν et τὸ φύσει φευκτόν (cf. 6, 1148 a, 24-25 : τὰ μεταξύ).

[2] Aristote appelle ces plaisirs αἱρετὰ μὲν καθ' αὑτὰ ἔχοντα δ' ὑπερβολήν (*Eth. N.* VII, 6, 1147 b, 24).

l'homme, et ne sert jamais à satisfaire l'exaspération de besoins douloureux[1].

Si donc on considère le plaisir véritable, c'est-à-dire le plaisir qui s'attache à l'activité vertueuse, rien ne s'oppose à ce que le plaisir soit un bien. Car les objections faites à cette thèse ne sont nullement fondées[2]. On prétend que, tandis que le bien est une qualité, le plaisir n'est pas une qualité. Mais les actions vertueuses, et le bonheur lui-même, ne sont pas des qualités[3]. On ajoute que le plaisir est indéterminé et comporte des degrés. Veut-on dire que les hommes ont plus ou moins de plaisir? Mais on peut être aussi plus ou moins juste, plus ou moins courageux. Entend-on que la nature même du plaisir admet le plus et le moins? On a tort, dans ce cas, de prétendre en même temps que certains plaisirs sont purs et certains mélangés, les premiers se distinguant des seconds en ce qu'ils comportent la détermination et la mesure. Enfin, du fait qu'une chose admet le plus et le moins, on n'est pas en droit de con-

[1] *Eth. N.* VII, 15, 1154 b, 15-20 ; 13, 1152 b, 36 ; X, 2, 1173 b, 16.

[2] La théorie qu'Aristote combat ici est celle de Speusippe, et non pas celle d'Antisthène. Les six arguments contre la valeur du plaisir exposés *Eth. N.* VII, 12, 1152 b, 12-20 supposent le *Philèbe* et ne peuvent être que d'un Académicien. Cf. Burnet *The Ethics of Aristotle* (1900), p. 330 sqq., 444 sqq., où l'on trouvera cités les textes du *Philèbe* qui correspondent à notre discussion.

[3] *Eth. N.* X. 2, 1173 a, 13-15.

clure qu'elle est indéterminée. Ne voit-on pas que la santé, qui consiste précisément dans une détermination, comporte des degrés [1] ? On se trompe également en soutenant que, le bien étant quelque chose d'achevé, le plaisir est un mouvement et une génération [2]. Car nous avons montré que le plaisir ressemble à l'activité, bien plutôt qu'au mouvement. Voilà pourquoi il n'y a point d'art du plaisir, car l'art s'applique à la puissance, non pas à l'acte [3]. Dira-t-on que le plaisir gêne l'activité de la raison ? Mais il n'en est rien. Au contraire, toute activité est renforcée par le plaisir qui lui correspond. Le plaisir qui naît de l'application scientifique ne fait que rendre cette application plus intense et plus fructueuse [4]. Et qu'on n'aille pas dire que ce plaisir peut être nuisible à la santé. Car la contemplation elle-même peut être nuisible à la santé. Elle ne cesse pas pour cela d'être un bien [5].

Mais voici, pour établir que le plaisir est un bien, l'argument décisif : le plaisir est l'objet du désir.

Nous avons dit, en effet, que le seul objet ca-

[1] *Ibid.* 1173 a, 15-28.

[2] *Eth. N.* X, 2, 1173 a, 29 (cf. VII, 12, 1152 b, 12-13, 22-23).

[3] *Eth. N.* VII, 13, 1153 a, 23 (cf. 12, 1152 b, 18).

[4] *Ibid.* 1153 a, 20-23 ; X, 5, 1175 a, 30 sqq. ; b, 13 (cf. 12, 1152 b, 16).

[5] *Ibid.* 1153 a, 17-20 (cf. 12, 1152 b, 22).

pable de susciter l'élan du désir est le plaisir. Cela est vrai pour tous les êtres qui se meuvent sous l'impulsion du désir. Cela est vrai tout particulièrement pour l'homme. Il est manifeste que la vie humaine est dominée par le plaisir. Le sentiment du plaisir, qui se fortifie en nous dès la plus tendre enfance et se développe en même temps que nous, est entré si profondément dans notre vie qu'il la teint, pour ainsi dire, tout entière de sa couleur éclatante [1].

Or il est impossible d'admettre que l'objet du désir universel ne soit pas un bien. Le but vers quoi s'élance irrésistiblement le désir de tous les êtres est manifestement un bien. En conséquence, le plaisir est un bien [2].

Ainsi les critiques que l'on peut diriger contre la valeur du plaisir proviennent d'un malentendu. Etant l'objet unique du désir, le plaisir est incontestablement un bien. On doit seulement distinguer entre les faux plaisirs et les plaisirs véritables. Entendu comme il doit l'être, le plaisir est précisément ce que nous cherchions à déterminer : l'achèvement grâce auquel l'activité conforme à la vertu représente le souverain bien [3].

[1] *Eth. N.* II, 2, 1105 a, 2 : cf. X, 1, 1172 a, 20.

[2] *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 25 : καὶ τὸ διώκειν δ'ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως τὸ ἄριστον αὐτήν. X, 2, 1172 b, 35-36 ; *Mor. M.* II, 7, 1205 b, 35-37.

[3] Cf. *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 14-17.

II

Mais ce n'est pas assez de dire que le plaisir, étant l'objet du désir, est un bien. Il faut dire que le plaisir est le bien par excellence, le bien par rapport auquel tous les autres biens sont des biens.

En effet, le bien, selon Aristote, n'est autre que l'objet du désir. Ce principe, qu'Aristote ne se lasse pas d'énoncer, est affirmé dès le début de l'*Ethique à Nicomaque* : ce que tous les êtres désirent, voilà ce qui est le bien[1]. Et l'ouvrage tout entier est commandé par cette première affirmation. C'est pourquoi la question du bien est aussitôt confondue avec celle du bonheur. Car le bonheur est l'objet du désir universel. Mais de quoi le bonheur est-il fait, sinon de plaisir? Cette question : qu'est-ce que le bonheur? est donnée comme équivalente à cette autre : qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que le principe suprême de la valeur? Mais comment ne pas voir que la première manière de poser la question contient déjà la réponse à la seconde? Qui dit bonheur dit plaisir. Si le bonheur est l'objet du désir, c'est parce que l'objet du désir n'est autre que le plaisir. En fait,

[1] *Eth. N.* I, 1, 1094 a, 2 : καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν οὗ πάντ᾽ ἐφίεται.

nous voyons Aristote déclarer que les hommes ne recherchent le bonheur que parce qu'ils recherchent le plaisir[1].

Si donc nous avons bien pu signaler l'ambiguïté phraséologique qui permit à la philosophie grecque de considérer la notion de vertu comme un intermédiaire entre celles de bien et de bonheur, il nous faut reconnaître que la théorie aristotélicienne de la vertu n'est pas uniquement fondée sur cette ambiguïté. En identifiant le bien, non pas avec la vertu pure et simple, mais avec l'activité conforme à la vertu, Aristote n'abandonne pas la recherche du bonheur. Car l'activité comporte le plaisir, qui est l'essence même du bonheur.

C'est donc de manière très différente que l'activité vertueuse se trouve achevée par les biens extérieurs, d'une part, et par le plaisir, d'autre part.

Si l'on considère quels sont les biens extérieurs déclarés indispensables au bonheur, on voit que l'achèvement apporté par les biens extérieurs ne représente guère autre chose que la condition de l'activité vertueuse. En disant qu'on ne peut se livrer à la contemplation si l'on est malade ou si l'on n'a pas de quoi manger, Aristote entend bien

[1] *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 14 : πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως. X, 7, 1177 a, 23 ; VII, 12, 1152 b, 6 ; I, 9, 1099 a, 24 ; cf. le début de l'*Ethique à Eudème*.

parler des conditions nécessaires au déploiement de l'activité. N'est-ce point pour la même raison que les honneurs et la richesse valent dans une certaine mesure? Si l'on ne peut être heureux en étant étendu sur la roue, n'est-ce pas parce qu'on est alors privé des conditions normales de l'existence, qui seules rendent possible la pratique de la vertu? D'autre part, ceux-là même des biens extérieurs qui semblent ne pas être la condition immédiate de l'activité se réduisent peut-être à la vie achevée que la vertu suppose. On ne peut, nous dit-on, être heureux si l'on est de basse naissance, ou difforme, si l'on n'a pas d'enfants, ou si l'on a des enfants vicieux, si les enfants vertueux que l'on a sont emportés par la mort. Mais, si la vertu suppose l'entier développement de la nature humaine, la basse naissance, et surtout la difformité, qui est un manque, un déficit, ne sont-elles pas un obstacle à la vertu? Et si l'on considère que les enfants sont le prolongement de notre existence, prolongement qui nous fait seul participer au divin, être privé d'enfants, ou n'avoir que des enfants incomplètement développés, n'est-ce pas encore être privé de quelque achèvement auquel nous avons droit[1]?

[1] Nous ne croyons donc pas qu'il y ait une profonde différence de nature entre les deux catégories de biens extérieurs que semble distinguer un passage de l'*Ethique à Nicomaque* (I, 9,

Mais il en va tout autrement lorsqu'il s'agit du plaisir. Le plaisir n'est pas la condition de l'activité. C'est, bien plutôt, l'activité qui est la condition du plaisir.

A vrai dire, Aristote ne se prononce pas nettement sur le rapport qui existe entre la valeur de l'activité et la valeur du plaisir. Dans un passage, il se refuse à décider si c'est l'activité qui est recherchée pour le plaisir, ou le plaisir pour l'activité[1]. – Ailleurs, il s'attache à réfuter l'opinion d'Eudoxe, selon laquelle le plaisir est le souverain bien. A l'appui de sa thèse, Eudoxe faisait valoir que le plaisir est recherché par tous les êtres. Aristote avoue qu'Eudoxe était d'un caractère tel qu'on ne pouvait le soupçonner de s'en tenir à cette théorie par amour du plaisir plutôt que par une ferme conviction d'exposer la vérité. En outre, Eudoxe alléguait ce fait indéniable que tous les êtres fuient la douleur, qui est le contraire du plaisir.

1099 a, 31-b. 7 ; cf. 10, 1099 b, 27). Cette différence concerne, non pas tant le rapport des biens extérieurs avec l'activité vertueuse, que le caractère plus ou moins nécessaire de ces biens. Les biens compris dans la première catégorie ne sont indispensables qu'au bien tel qu'il peut se trouver dans la vie politique. Les biens compris dans la seconde catégorie sont indispensables même au bonheur, qui consiste dans la vie contemplative. Mais ces derniers biens ne sont nécessaires que parce qu'ils permettent la vie achevée que la vertu suppose. Ils sont donc, eux aussi, la condition de l'activité vertueuse, et l'on pourrait dire d'eux, comme des autres : συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς.

[1] *Eth. N.* X. 5, 1175 a. 18-21.

Il remarquait, enfin, que le plaisir qui s'ajoute à quelque bien rehausse la valeur de ce bien : ainsi la sagesse est plus désirable encore lorsqu'elle s'accompagne de plaisir. — Aristote n'estime pas que ce soient là des raisons suffisantes pour démontrer que le plaisir est le souverain bien. On a tort, assurément, de prendre le contre-pied des opinions d'Eudoxe. Le plaisir est un bien, et l'argumentation d'Eudoxe, si elle ne tendait qu'à démontrer cette vérité, serait irréfutable. Mais Eudoxe veut que le plaisir soit le souverain bien. Voilà ce qu'il est difficile d'accorder. N'est-il pas évident que le dernier argument d'Eudoxe peut être retourné contre la thèse même qu'il prétend affermir? Si la sagesse est plus désirable quand elle s'accompagne de plaisir, le plaisir, à son tour, est plus désirable quand il s'accompagne de sagesse. Et c'est là précisément la raison pour laquelle Platon se refuse à considérer le plaisir comme le souverain bien. Ainsi qu'il le dit fort justement, nulle adjonction ne saurait rendre le souverain bien plus désirable qu'il ne l'est par lui-même [1]. Mais la théorie d'Eudoxe peut être battue en brèche de façon plus décisive encore. Ce n'est pas assez de dire que le plaisir suppose l'activité. Il

[1] *Eth. N.* X, 2. 1172 b, 9-34. — Le texte de Platon auquel Aristote fait allusion se trouve dans le *Philèbe* (60, d).

faut dire encore que la valeur du plaisir dépend de la valeur de l'activité. Et cela de telle manière que le plaisir est désirable seulement dans la mesure où l'activité correspondante est conforme à la vertu. Seule l'activité est désirable en elle-même. Car il est certaines activités que nous rechercherions avec empressement alors même qu'il n'en résulterait pour nous aucune espèce de plaisir. Si donc le souverain bien est de telle nature qu'il ne dépend de rien d'autre que de lui-même, nous dirons, en dépit d'Eudoxe, que le plaisir n'est pas le souverain bien[1].

Il faut assurément retenir de cette argumentation que toute espèce de plaisir n'est pas apte à représenter le souverain bien. Cela ne nous apprend d'ailleurs rien de nouveau, car nous savons déjà que tout plaisir n'est pas un bien. En ce sens, on peut dire que la valeur du plaisir est subordonnée à la valeur de l'activité. Tout plaisir n'est pas bon, mais seulement le plaisir qui s'attache à l'activité vertueuse. Aristote déclare que le plaisir est bon quand l'activité qui le suscite est bonne, mauvais quand l'activité est mauvaise[2]. Quand il s'agit de discerner quels sont les plaisirs véritables, le juge

[1] *Eth. N.* X. 2, 1174 a, 4-9. — C'est de ce point de vue qu'est édictée la formule de la *Métaphysique* (XII, 7, 1072 a, 29) : ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ (*int.* καλόν) μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα.

[2] *Eth. N.* X, 5, 1175 b, 24-29 ; cf. 2, 1173 b, 28.

compétent est celui-là même qui sait discerner entre les activités. Le plaisir qui paraît désirable au sage est désirable absolument. La mesure du plaisir se trouve dans la vertu [1]. Et l'on peut même dire que la vertu n'est qu'une manière convenable de se comporter à l'égard du plaisir et de la douleur [2]. En sorte qu'il est juste de soutenir, avec Platon, que l'éducation a pour tâche d'enseigner à trouver du plaisir et de la douleur là où il convient d'en trouver [3].

Mais il n'en résulte pas que la valeur du plaisir soit absolument subordonnée à celle de l'activité [4]. Il en résulte seulement que toute espèce de plaisir n'est pas apte à constituer le bonheur. Aristote a fort bien vu que le plaisir, pour constituer le bonheur, doit se présenter dans certaines conditions. Il a fort bien vu que l'excessive intensité de certains plaisirs est incompatible avec la continuité de la jouissance qui fait le bonheur. Il a

[1] *Eth. N.* X, 5, 1176 a, 10 sqq. *praes.* 1176 a, 15-19 ; IX, 4, 1166 a, 12 ; III, 6, 1113 a, 31 ; X, 6, 1176 b, 25.

[2] *Eth. N.* II, 2, 1104 b, 27 ; cf. *Polit.* VIII, 5, 1340 a, 15.

[3] *Ibid.* 1104 b, 11 ; cf. X, 1, 1172 a, 20.

[4] Nous ne saurions admettre l'interprétation d'Alexandre, lequel, pour démontrer ὅτι οὐ τὸ καλὸν τῆς ἡδονῆς χάριν αἱρετόν, ἀλλ' ἡ ἡδονὴ τοῦ καλοῦ (*Quaest.*, p. 151, 19 Bruns), déclare que, si le bien était recherché en vue du plaisir, les actions honteuses devraient être recherchées au même titre que les actions vertueuses, puisqu'elles aussi comportent du plaisir. Cet argament ne tient pas compte de la distinction faite par Aristote entre les diverses sortes de plaisir.

fort bien vu que la vie intellectuelle est la source du plaisir le plus assuré. Mais, si l'on considère uniquement le plaisir constant qui fait le bonheur, on voit qu'il n'emprunte pas sa valeur à la valeur de l'activité correspondante. Bien au contraire, c'est la valeur de l'activité qui dépend de la valeur du plaisir. Rappelons, une fois de plus, que le bien, pour Aristote, se confond avec l'objet du désir. Or l'objet du désir, toujours selon Aristote, c'est le plaisir, et non pas l'activité. Aristote a bien pu dire, en un endroit, que nous désirerions certaines activités alors même qu'elles ne comporteraient aucun plaisir. Craignons que ce passage ne trahisse sa véritable pensée. En fait, Aristote insiste sur le plaisir qui s'attache à l'activité vertueuse. Il déclare que le sage se détourne des plaisirs honteux, parce qu'il a ses plaisirs à lui que la sagesse seule peut goûter[1]. Il dénonce comme erronée l'opinion selon laquelle la vie de l'homme vertueux est dépouillée de charme. Bien au contraire, cette vie est toute remplie de félicité. Elle n'a pas besoin que le plaisir vienne s'ajouter à elle comme une sorte d'appendice postiche ; car elle porte le plaisir en elle-même[2]. L'activité conforme à la vertu la plus excellente, l'activité de l'intellect théo-

[1] *Eth. N.* VII, 13, 1153 a, 34-35.
[2] *Eth. N.* I, 9, 1099 a, 15-16 ; 1099 a, 7.

rique, s'accompagne de la jouissance la plus enviable. La vie du philosophe comporte des plaisirs admirables par leur constance et leur pureté. Et c'est là précisément ce qui fait dire qu'elle constitue le bonheur[1].

Ainsi le plaisir revêt, dans la doctrine morale d'Aristote, une importance prépondérante. Dans la philosophie de Platon, le plaisir faisait déjà partie intégrante du bien. Mais sa valeur était nettement subordonnée à la valeur de la science. Aristote, au contraire, subordonne la valeur de la science à la valeur du plaisir. Le plaisir, chez lui, devient le principe suprême de la valeur.

III

Cette importance capitale accordée par Aristote à la notion de plaisir nous intéresse en ceci qu'elle relègue à l'arrière-plan l'idéalisme platonicien. La théorie de la vertu était tout entière intellectualiste. Mais il n'en est plus ainsi de la théorie du plaisir. La vertu représente le bien parce qu'elle

[1] *Eth. N.* X, 7, 1177 a. 22-26 ; cf. *Met.* XII, 7, 1072 b. 24. — La contemplation est citée comme exemple des activités qui comportent un plaisir valant par lui-même (*Eth. N.* VII, 13, 1153 a. 1). — Aristote remarque que la vue, qui est de tous les sens celui qui se rapproche le plus de la connaissance, est aussi celui qui procure le plus de plaisir (*Met.* I, 1, 980 a. 23-27).

représente l'intelligible. Mais les raisons pour lesquelles le plaisir constitue le souverain bien sont d'un tout autre ordre. Ce ne sont plus même des « raisons ». Aristote abandonne ici le rationalisme pour l'empirisme.

En effet, le seul motif invoqué par Aristote pour ériger le plaisir en principe de valeur est un fait : le fait que tous les êtres désirent le plaisir. Epicure ne dira pas autrement. Aucune raison n'est alléguée pour justifier ce désir universel. On le constate simplement comme une donnée première.

A vrai dire, la théorie aristotélicienne du plaisir ne s'incline pas tout entière devant la souveraineté du fait. La distinction qu'elle établit entre les divers plaisirs est d'ordre rationaliste. Pour Aristote, c'est bien un fait que les plaisirs honteux sont l'objet du désir. Mais ce fait n'a point d'autorité. Car les plaisirs honteux sont désirés par des brutes, ou par des enfants, ou par des malades. Or le désir dont on doit tenir compte est celui de l'homme normal. — Distinction entre l'ordinaire et l'extraordinaire, entre l'achevé et l'inachevé; en d'autres termes, distinction entre l'intelligible et le non-intelligible.

Mais, si le désir de l'homme normal est le seul désir considéré, du moins ce désir est-il posé comme une donnée première dont on n'a point à

rendre compte. La théorie de la valeur est tout entière suspendue à un fait.

Cette attitude est singulièrement intéressante. On sait combien Aristote insiste, d'autre part, sur l'insuffisance de l'empirisme. Il distingue très fortement entre l'empiriste, qui connaît seulement le fait, et le savant, qui connaît la cause du fait[1]. La première sorte de connaissance n'est pour lui qu'un acheminement à la seconde. Et voici qu'Aristote lui-même, dans une partie capitale de sa doctrine, renonce délibérément à la certitude rationaliste, pour s'en tenir au rudiment de connaissance que fournit l'empirisme[2]. Ce n'est pas sans quelque étonnement que l'on observe ce brusque revirement[3].

Aristote, d'ailleurs, ne dissimule pas que la méthode employée dans l'*Ethique à Nicomaque* atténue considérablement la rigueur scientifique. Il déclare que la science morale ne comporte pas

[1] *Met.* I, 1, 981 a, 28 : οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ'οὐκ ἴσασιν. Cf. *An. pr.* II, 2, 53 b, 9 ; *An. post.* I, 9, 76 a, 11 ; 13, 78 a, 22 ; II, 8, 93 a, 17 ; *De an.* II, 2, 413 a, 13.

[2] Un passage de l'*Ethique à Eudème* (I, 6, 1216 b, 36-39) indique bien que la méthode habituelle de la science morale a pour objet le τί, et non pas le διὰ τί.

[3] Cf. le passage suivant de Plotin, qui vise la doctrine aristotélicienne : ἆρ' οὖν τῇ ἐφέσει καὶ τῇ ψυχῇ ἐπιτρέψομεν τὴν κρίσιν καὶ τῷ ταύτης πάθει πιστεύσαντες τὸ ταύτῃ ἐφετὸν ἀγαθὸν φήσομεν, διότι δὲ ἐφίεται οὐ ζητήσομεν ; καὶ τί μὲν ἕκαστον, περὶ τούτου ἀποδείξεις κομιοῦμεν, τὸ δ'ἀγαθὸν τῇ ἐφέσει δώσομεν ; (*Enn.* VI, 7, 19 *in init.*).

l'exactitude qui est exigée en d'autres sciences[1]. Lorsque la théorie de la vertu réclame le fondement d'une théorie psychologique, on nous dit que le moraliste n'a pas besoin de connaître l'âme de façon approfondie[2]. En fait, au lieu de mettre à profit la doctrine exposée dans le *De anima*, Aristote accepte telle quelle la psychologie de l'Académie, qu'il suppose familière à ses auditeurs[3]. Et, dans sa doctrine morale plus que partout ailleurs, il est respectueux de la tradition et de l'opinion vulgaire[4].

Si l'on se demande quelle raison a pu contraindre Aristote à se relâcher ainsi de la rigueur scientifique, on trouvera, croyons-nous, cette raison dans la nature de l'objet qu'Aristote se propose maintenant. En abandonnant le rationalisme pour l'empirisme, la morale aristotélicienne fait droit, en quelque sorte, à ce qu'il y a d'irréductible dans l'ordre de la valeur.

Nous avons dit que la distinction entre l'ordre de l'être et l'ordre de la valeur s'exprime dans

[1] *Eth. N.* I, 1, 1094 b, 10-27.

[2] *Eth. N.* I, 13, 1102 a, 18-26.

[3] Cf. *Eth. N.* I, 13, 1102 a, 26 sqq. L'expression ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις se rapporte aux ouvrages publiés par l'Académie. La distinction entre les diverses parties de l'âme, telle qu'elle est présentée ici par Aristote, est due vraisemblablement à Xénocrate.

[4] *Eth. N.* I, 8, 1098 b, 16-18 ; 27-29 ; VI, 12, 1143 b, 11 ; VII, 14, 1153 b, 27 ; X, 2, 1172 b, 36-1173 a, 1 ; *Eth. Eud.* I, 6, 1216 b, 26 sqq.

le fait que le principe de valeur est posé librement. Voilà pourquoi la théorie platonicienne identifiant le bien avec l'intelligible ne respecte pas le caractère propre de la valeur. Car l'intelligible est le contraire de la liberté. On n'exprime convenablement la nature de la valeur qu'en mettant à l'origine de la valeur un élément de mystère.

C'est précisément cet élément de mystère qu'Aristote reconnaît en abandonnant, dans sa doctrine morale, le rationalisme pour l'empirisme. Tandis que partout ailleurs il exige de ses recherches qu'elles expliquent les faits, à savoir qu'elles en révèlent la cause ou l'essence, il renonce à la méthode explicative lorsqu'il s'agit de la valeur. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, il n'explique plus : il constate. Ou, s'il explique, il ne prétend pas expliquer rigoureusement. Comment ne pas voir là un hommage à ce qu'il y a d'incompréhensible dans la position de la valeur ?

Mais il y a plus. Ce n'est pas seulement en acceptant telles quelles les données de l'expérience qu'Aristote reconnaît en quelque sorte le mystère de l'acte libre qui pose le principe de valeur. Si l'on étudie la nature de l'achèvement que le plaisir apporte à l'activité vertueuse pour constituer le souverain bien, on voit qu'Aristote rapproche intimement la notion de valeur et la notion de liberté.

Déjà la théorie des biens extérieurs est intéres-

sante à cet égard. L'achèvement apporté par les biens extérieurs ne se confond pas avec l'intelligible. — Sans doute, les biens extérieurs se réduisent, pour une large part, à l'intelligible. Rappelons que certains des plus importants parmi les biens extérieurs paraissent se réduire à la forme complètement développée que suppose la vertu. D'autre part, on peut trouver que les biens extérieurs expriment l'intelligible qui se manifeste dans l'ordre naturel des choses. Ce que le bonheur réclame en fait de biens extérieurs, ce sont simplement les conditions normales de toute existence. Pour que l'activité vertueuse cesse de constituer le bonheur, il faut des circonstances exceptionnelles. On n'est pas heureux si l'on est difforme, si l'on n'a pas d'enfants, si les enfants que l'on a meurent en bas âge. On n'est pas heureux si l'on est malade, ou si l'on est plongé dans la misère. On n'est pas heureux si l'on est assailli par quelque catastrophe inouïe, semblable aux malheurs fabuleux qui s'abattirent sur Priam. Qu'est-ce à dire, sinon que le bonheur suppose l'ordre naturel des choses? Mais cet ordre exprime l'intelligible. Pour que l'activité vertueuse cesse de constituer le bonheur, il faut un coup du hasard, une manifestation de l'inintelligible. Le règne de l'intelligible assure au sage le bonheur, non point le bonheur envié de l'homme comblé de richesse

et de gloire, mais le bonheur véritable, la pure et constante félicité qui réside dans la pratique de la vertu. — Cela est vrai. Et pourtant Aristote déclare que les biens extérieurs ne dépendent pas du calcul humain, qu'ils échappent à notre science, et proviennent de quelque source mystérieuse. Par le fait qu'il comporte les biens extérieurs, le bonheur n'est pas de ces choses auxquelles s'applique la louange. Car l'homme ne saurait louer que ce qui est à la mesure de l'homme. Mais le bonheur provient d'une source plus haute que l'homme. Ce qui convient au bonheur, c'est le respect que l'on accorde aux dieux. Car le bonheur n'existe pas sans la chance, imprévisible faveur des dieux[1].

Mais la théorie du plaisir est plus significative encore.

Aristote, en effet, a soin de marquer que l'achèvement apporté par le plaisir n'est pas du même ordre que l'intelligible. Le plaisir n'achève pas l'activité comme l'acte achève la puissance. Il en est de l'activité, à laquelle le plaisir s'ajoute, comme de la santé. La santé se réalise quand la forme existant en puissance dans le malade est passée à l'existence actuelle qu'elle possède

[1] *Eth. N.* I, 9-10, 1099 b, 6-13 (cf. VII, 14, 1153 b, 17-18, 21-22; *Eth. Eud.* I, 1, 1214 a, 23-26); I, 12.

dans l'esprit du médecin. Mais, à la perfection qu'engendre ce passage de la puissance à l'acte, perfection qui constitue la santé, s'ajoute, chez les hommes jeunes, la perfection que la jeunesse apporte. Le plaisir est comparable à cette dernière perfection : il s'ajoute à l'activité, comme à la santé du corps vient s'ajouter la fleur de la jeunesse[1].

Voilà bien le plaisir posé comme irréductible à l'intelligible. Le plaisir est un achèvement, mais cet achèvement n'est pas la forme réalisée dans la matière. Il est comparable, non pas à la santé, que produit la science du médecin, mais à la fleur de la jeunesse, que ne saurait produire la science du médecin. Le plaisir résulte d'une imprévisible spontanéité.

C'est donc à la théorie du plaisir qu'il faut s'adresser pour trouver la vraie théorie aristotélicienne de la liberté. Car elle nous donne l'élément que la liberté suppose nécessairement : l'irrationnel. Et l'irrationnel qu'elle nous donne est un irrationnel positif. Ainsi la liberté est mieux présentée, chez Aristote, dans la théorie du plaisir que dans la théorie de la matière. Comme nous l'avons dit, la liberté fondée sur la matière n'a

[1] *Eth. N.* X, 4 et 5, 1174 b, 14-1175 a, 21 *praes.* 1174 b, 31 : τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.

rien de positif : elle n'est que le relâchement du lien causal. C'est là la seule liberté qu'ait admise Platon. Car Platon ne fait du plaisir un irrationnel qu'en rapprochant le plaisir de la matière : le plaisir appartient au genre de l'infini, et consiste dans un mouvement déréglé. Aristote, au contraire, établit une distinction entre l'irrationalité du plaisir et l'irrationalité de la matière. Il conteste que le plaisir soit un mouvement. Il rapproche le plaisir de l'être stable, achevé, prétendant ainsi que le plaisir représente l'être positif, non pas l'être négatif. Si donc le plaisir, chez lui, reste un irrationnel, il ne s'agit plus d'un irrationnel négatif. En faisant du plaisir quelque chose d'imprévisible qui déborde les cadres de la connaissance, Aristote affirme un irrationnel positif. Ainsi l'élément mystérieux que contient le plaisir est ce qui, dans toute la philosophie d'Aristote, correspond le plus exactement à la notion de liberté.

N'est-il pas remarquable que la question de la liberté soit associée par Aristote à la question de la valeur? Un seul et même principe représente chez lui et la valeur et la liberté. Sans doute, on ne doit pas en conclure que la philosophie de la valeur soit tout entière dans Aristote. Elle n'y est qu'ébauchée. Mais l'ébauche est singulièrement profonde. Devançant la philosophie

de Kant, Aristote met à l'origine de la valeur un élément de liberté. De quelle doctrine pouvait-on moins attendre ce pressentiment génial que d'une doctrine inspirée par l'idéalisme platonicien?

QUATRIÈME PARTIE

DIEU

CHAPITRE IX

Le premier moteur.

Nous avons étudié la doctrine d'Aristote sur la réalité, sur l'esprit et sur la valeur. Cependant nous n'avons pas étudié toute la philosophie d'Aristote. Sans doute, il n'existe pas un quatrième ordre que l'on puisse ajouter aux trois précédents : il n'y a rien en dehors de la réalité, de l'esprit et de la valeur. Mais Aristote admet un être suprême qui représente à la fois, portés à leur apogée, l'ordre de la réalité, l'ordre de l'esprit et l'ordre de la valeur. Cet être est Dieu. Dieu est la réalité parfaitement achevée, la pure activité de l'esprit, le souverain bien. Il convient donc que nous nous demandions si les conclusions auxquelles nous sommes parvenu sur la réalité, sur l'esprit et sur la valeur se vérifient à propos de Dieu.

I

Selon Aristote, le mouvement est éternel. Il n'a pas commencé et ne cessera point. Admettre le contraire, c'est aboutir à des conséquences absurdes. Si l'on veut que les moteurs et les mobiles aient commencé d'être à un certain moment, leur production même constituera un mouvement antérieur à la naissance du mouvement. Dira-t-on que les moteurs et les mobiles ont éternellement existé, mais sont restés quelque temps sans mouvoir et sans être mûs? Ici encore, on n'échappe pas à la nécessité d'un mouvement qui se produise avant le mouvement. Ce repos, en effet, dans lequel on suppose les moteurs et les mobiles n'est lui-même qu'une privation de mouvement. Il a donc été précédé de quelque mouvement. En outre, si le mouvement n'a pas toujours eu lieu, c'est que les choses n'étaient pas disposées de telle sorte que l'une pût mouvoir et l'autre être mue. Pour que le mouvement se produisît, il a fallu nécessairement que l'une des deux vînt à changer. De cette manière encore, on doit conclure à un changement antérieur au premier changement. Un raisonnement semblable démontre que le mouvement est indestructible. En effet,

la destruction du mouvement serait elle-même un mouvement[1]. D'ailleurs, pour se rendre compte de l'éternité du mouvement, il suffit de considérer la nature du temps. Le temps est nécessairement éternel. Car l'instant, sans lequel le temps n'existe pas et ne saurait même être conçu, n'est qu'un intermédiaire, fin du passé et commencement de l'avenir. A quelque instant donc qu'on arrête le temps, cet instant impliquera une continuation du temps et vers le passé et vers l'avenir. Or, si le temps est éternel, le mouvement est éternel, car le temps n'est autre chose qu'un mode du mouvement[2]. On peut encore raisonner de la façon suivante. Si le mouvement a commencé et doit cesser, il faut admettre que le temps, lui aussi, a commencé et doit cesser. Mais alors, comment parler d'un état antérieur au commencement du mouvement, et postérieur à la destruction du mouvement, puisque ces termes d'*antérieur* et de *postérieur* impliquent précisément la notion de temps[3] ?

Du fait que le mouvement n'a pas commencé et ne cessera point, on ne doit pas conclure qu'il existe une série infinie de moteurs et de mobiles. Sans doute, tout mobile suppose un moteur. Mais

[1] *Phys.* VIII, 1, 251 a, 16-b, 10 ; 251 b, 28-252 a, 3.
[2] *Ibid.* 251 b, 12-28. — La théorie aristotélicienne du temps est exposée *Phys.* IV, 10-14.
[3] *Ibid.* 251 b, 10 ; cf. *Met.* XII, 6, 1071 b, 8.

tout mouvement a son origine dans un terme à la fois moteur et mobile, dans un terme qui se meut soi-même. Nier l'existence d'un terme semblable, c'est se condamner à parcourir indéfiniment la série des causes. Or la régression à l'infini ne convient pas à la science. Il faut s'arrêter. Il faut donc poser, à l'origine du mouvement, un terme qui ne dépende de rien que de lui-même, un terme qui soit la cause de son propre mouvement[1].

Mais, admettre un terme qui se donne à soi-même le mouvement, c'est admettre un moteur immobile. En effet, une chose se mouvant elle-même comporte nécessairement deux parties : une partie mobile et une partie immobile. Cette dernière partie représente le moteur. Ainsi l'origine du mouvement doit être cherchée, en définitive, dans un moteur immobile[2]. Et l'immobilité dont il s'agit est absolue. Car la nature spéciale du mouvement que nous considérons ici nous force d'admettre un moteur qui ne soit pas même mû de façon accidentelle. En effet, ce mouvement est ininterrompu. Or, si l'on juge qu'un moteur ne peut mouvoir qu'en étant mû lui-même de façon accidentelle, on se rend incapable d'expliquer la continuité du mouvement. Affirmons donc, sans

[1] *Phys.* VIII, 5, 256 a, 13-b, 3.
[2] *Phys.* VIII, 5, 257 a, 31-258 b, 9.

hésiter, que le mouvement éternel a son origine dans un moteur absolument immobile[1].

Quels sont les caractères de ce moteur immobile? — On dira, tout d'abord, qu'il est sans affection, comme sans altération. Car, autrement, il serait sujet au mouvement selon la catégorie de qualité. Or il n'est pas même sujet au mouvement selon la catégorie de lieu, mouvement qui précède tous les autres mouvements[2]. Etant soustrait à toute espèce de mouvement, le premier moteur est soustrait à toute contingence : il existe d'une existence nécessaire[3]. — D'autre part, si l'on considère que le premier moteur est la cause d'un mouvement éternel, on dira qu'il ne peut être lui-même qu'éternel[4]. De plus, il doit être un. Pourquoi vouloir une pluralité de moteurs immobiles, puisque l'unité vaut mieux que la multiplicité? Mais voici une raison péremptoire. Pour durer toujours, le mouvement doit être continu. Or la continuité suppose l'unité. Etant continu, le mouvement est un. Et qu'est-ce qu'un mouvement un, sinon le mouvement qu'imprime un moteur unique[5]? Mais

[1] *Phys.* VIII, 5, 256 b, 7-13 ; 6, 259 b, 20 sqq. ; cf. 10, 267 a, 25 sqq.

[2] *Met.* XII, 7, 1073 a, 11-13.

[3] *Ibid.* 1072 b, 8-13.

[4] *Phys.* VIII, 6, 258 b, 10 sqq. (*praes.* 259 a, 6-7) ; *Met.* XII, 6, 1071 b, 4-7 ; 8, 1073 a, 27-28.

[5] *Phys.* VIII, 6, 259 a, 8-20 ; cf. 10, 267 a, 23.

ce n'est pas assez de dire que le premier moteur est un. Il faut dire encore qu'il est indivisible, c'est-à-dire sans grandeur. En effet, toute grandeur est ou bien finie, ou bien infinie. Or le premier moteur n'est pas une grandeur finie, car il meut pendant un temps infini, et rien de fini ne saurait avoir un effet infini. Mais le premier moteur n'est pas non plus une grandeur infinie, car il n'existe pas, en réalité, de grandeur infinie[1]. — Enfin, le premier moteur n'est jamais à l'état de puissance. Car ce qui, en quelque manière, est affecté de puissance, ne saurait agir constamment. Or le premier moteur, étant la cause d'un mouvement jamais interrompu, doit être constamment en activité. Il ne saurait donc participer de la puissance, de la virtualité. Il est acte pur, pure activité[2].

Ce premier moteur immobile, qu'est-ce autre chose que l'objet de la théologie ? Qu'est-ce autre chose que Dieu ? La théologie, en effet, se dis-

[1] *Met.* XII, 7, 1073 a, 5-11 ; *Phys.* VIII, 10, 266 a, 10 sqq. ; 267 b, 17-26 ; cf. *De coelo* I, 7, 275 b, 22. — Contre l'existence d'une grandeur infinie, v. *Phys.* III, 5 ; *De coelo* I, 5.

[2] *Met.* XII, 6, 1071 b, 19 : δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. 12-14 ; 7, 1072 a, 25 ; b, 8. — Aristote conteste ailleurs (*Met.* IX, 4, 1047 b, 3-14) qu'une chose puisse exister en puissance sans jamais exister actuellement. Il conteste maintenant qu'une chose ayant la puissance de n'être pas puisse exister d'une façon éternellement continue. Cf. *Met.* IX, 8, 1050 b, 7 sqq. ; XIV, 2, 1088 b, 14 sqq. ; *De coelo* I, 12 ; *De int.* 13, 23 a, 21-26.

tingue de la physique en ce qu'elle étudie, non pas l'être en devenir, qui est engagé dans l'indétermination de la matière, mais l'être immuable, éternel, qui est sauf de tout contact avec la matière[1]. Or cet être immuable, éternel, nous venons de le poser à l'origine du mouvement. Nous avons dit que le premier moteur doit être soustrait lui-même aux vicissitudes du changement, et qu'étant la cause d'un mouvement éternel il ne peut être lui-même qu'éternel. Le premier moteur est donc bien l'être immatériel qu'étudie la théologie. La matière est la cause du changement, de la multiplicité, de la contingence, de la virtualité, de la destruction. Or nous avons dit que le premier moteur est invariable, unique, nécessaire, acte pur, éternel. Comment signifier plus clairement qu'il est exempt de matière[2] ? C'est donc une seule et même chose que l'objet de la théologie et la cause première du mouvement. Le premier moteur n'est autre que Dieu.

Ainsi l'étude des conditions du mouvement nous force d'admettre un principe qui soit le pur intel-

[1] *Met.* VI, 1, 1026 a, 10 sqq. ; *De an.* I, 1, 403 b, 7-16.

[2] Aristote remarque lui-même que le premier moteur, étant éternel, doit être sans matière (*Met.* XII, 6, 1071 b, 21). Ailleurs, il déclare que le caractère indivisible du principe intelligible résulte du fait que ce principe est exempt de matière (*Met.* XII, 9, 1075 a, 5-7).

ligible. Comme nous l'avons dit, les choses sont distribuées en une hiérarchie, selon le plus ou moins de restriction que la matière en elles impose à l'être. Mais aucune série ne s'étend indéfiniment. A tout développement, il faut un commencement et une fin. De même qu'il n'existe aucune chose qui soit moins déterminée que les corps élémentaires, de même il n'en existe aucune chez qui la détermination s'affirme plus complètement qu'en Dieu. Mais, tandis que la terre ou le feu ne sont pas le non-être absolu, le premier moteur intervient de façon décisive pour arrêter l'essor des choses vers la plénitude de l'être. Car cette plénitude est réalisée en lui. Dieu représente l'être enfin dépouillé de non-être, l'intelligible dans toute sa radieuse pureté. Dieu est ainsi l'être le plus excellent. Et son excellence, bien loin d'être seulement relative à l'inachèvement des autres êtres, se confond avec la souveraine et définitive perfection[1].

Par là s'explique le mouvement éternel qui découle du principe suprême. Etant l'objet le plus haut que la pensée puisse atteindre, Dieu se confond avec le souverainement désirable. Qu'est-

[1] *Met.* XII, 7, 1072 a, 30-b, 1 ; cf. 1072 b, 29 ; 9, 1074 b, 20, 33 ; IX, 9, 1051 a, 19-20. Cf. le passage de Simplicius cité dans les *Schol. in Ar.* 487 a, 6 : λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας. καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον.

ce, en effet, que le désir à son degré supérieur, sinon l'aspiration vers ce qui est réellement bien et beau? Mais ce qui est bien et beau ne nous apparaît tel que dans la mesure où nous le pensons. L'objet du désir est l'objet de la pensée. Or Dieu représente l'objet le plus excellent qui soit offert à la pensée. Il est donc l'objet le plus haut vers quoi le désir puisse s'élancer. L'objet suprême de la pensée suscite irrésistiblement l'ardeur de la convoitise. Et cette ardeur, à son tour, suscite le mouvement. L'action de Dieu sur le mobile qu'il agite est celle de l'objet aimé sur l'amant. Le mouvement engendré par le principe suprême est un acte d'amour éternel[1].

Etant ainsi l'être le plus excellent, Dieu participe à l'activité la plus excellente. Tout être correspond à quelque activité. Plus un être est élevé dans la hiérarchie universelle, plus l'activité qu'il déploie est éminente. A l'être parfait doit correspondre l'activité la plus haute. Cette activité est la pensée. Il est manifeste, en effet, que l'activité d'ordre théorique l'emporte sur toutes les autres sortes d'activité. Tandis que celles-ci ont leur fin en dehors d'elles, celle-là est à elle-même sa propre fin constamment réalisée. L'activité d'ordre théorique est donc bien la seule

[1] *Met.* XII, 7, 1072 a, 26-b, 3 ; cf. Bonitz *Met.* II (1849), p. 496 sqq.

qui convienne à Dieu, lequel ne saurait évidemment dépendre d'autre chose que de lui-même. Dieu est pensée[1].

Et il est la pensée la plus excellente, la pensée qui consiste tout entière dans l'infaillible intuition de l'essence indivisible. En effet, l'objet de la pensée divine ne peut comporter des parties. Car alors l'intellection devrait passer de l'une à l'autre de ces parties, et s'assujettirait de la sorte au changement. L'objet de la pensée suprême est indivisible. Si l'esprit humain atteint parfois à la contemplation du simple et de l'indivisible, Dieu ne saurait penser autre chose[2]. Mais l'indivisible ne se confond-il pas avec Dieu lui-même? Sans doute. En Dieu, l'objet de la pensée est identique avec le sujet qui pense. S'il en était autrement, Dieu cesserait d'être ce qu'il y a de plus excellent. En effet, si Dieu pensait autre chose que lui-même, il participerait de la puissance[3]. D'autre part, Dieu ne saurait penser qu'un objet parfaitement achevé. Et cela sans qu'un changement intervienne jamais. Car, outre que le changement

[1] *Met.* XII, 7, 1072 a, 30 : ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις. b, 24 ; *Eth. N.* X, 8, 1178 b, 7 sqq. ; *De coelo* II, 12, 292 a, 22 ; b, 4. Sur l'αὐτάρκεια de Dieu, cf. *Eth. Eud.* VII, 12, 1244 b, 8 ; 15, 1249 b, 16 ; *Mor. M.* II, 15, 1212 b, 35.

[2] *Met.* XII, 9, 1075 a, 5-10.

[3] *Met.* XII, 9, 1074 b, 18-21 (selon la correction proposée par Bonitz, il faut lire, à la ligne 19 : οὐ γὰρ ἔσται).

est incompatible avec la nature de Dieu, toute modification du principe suprême ne pourrait être qu'une déchéance[1]. Puisque donc Dieu est l'être le plus excellent, puisque, d'autre part, l'objet de la pensée divine est précisément ce qu'il y a de plus excellent, on doit conclure que Dieu se pense lui-même. En Dieu se réalise éternellement l'identification de l'intelligent avec l'intelligible. La pensée divine est la pensée de la pensée[2].

Et, de même que le premier moteur agit continuellement, de même la pensée de la pensée dure éternellement. Si la pensée humaine est sujette à la distinction entre l'acte et la puissance, la pensée divine y échappe. Que deviendrait la majesté de Dieu, si l'on suppose qu'il peut se trouver dans un état semblable au sommeil[3] ? Dira-t-on que cette pensée, bien qu'ininterrompue, comporte de la puissance ? Mais, comme la continuité de l'acte est incompatible avec la puissance, il faudrait alors admettre que cette continuité pèse singulièrement

[1] *Ibid.* 1074 b, 25-27.

[2] *Ibid.* 1074 b, 34 : ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. 7, 1072 b, 20 ; 9, 1075 a, 3 ; *Mor. M.* II, 15, 1212 b, 38-1213 a, 4 ; *Eth. Eud.* VII, 12, 1245 b, 16. La phrase du *De anima* (III, 6, 430 b, 24) : εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον [τῶν αἰτίων], αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργεία ἐστὶ καὶ χωριστόν se rapporte à Dieu. Que Dieu n'ait pas de contraire résulte du fait qu'il n'a pas de matière (cf. *Met.* XII, 10, 1075 b, 21-24).

[3] *Met.* XII, 9, 1074 b, 17-18.

à Dieu[1]. En outre, si l'on veut que la pensée divine soit en puissance, on accorde qu'elle le cède en dignité à l'objet sous l'influence duquel elle passe à l'acte. Bien plus, comme la virtualité de la pensée est capable de subir l'action de n'importe quel objet, on doit conclure que Dieu pense les choses les plus basses. Or cette conséquence est inadmissible : en pensant certains objets, Dieu porterait atteinte à sa perfection[2]. Il faut donc admettre que la pensée divine est perpétuellement en acte. Dieu se prend lui-même pour l'objet d'une contemplation qui persiste, sans jamais s'interrompre, pendant toute l'éternité[3].

Et cette pensée s'accompagne du plaisir le plus admirable qui se puisse imaginer. Comme la pensée divine l'emporte sur la pensée humaine, ainsi le plaisir que goûte l'homme le cède aux joies ineffables qui sont le partage de Dieu. Cette félicité à laquelle l'homme ne s'élève que dans les rares instants où il saisit l'intelligible par une im-

[1] *Ibid.* 1074 b, 28 ; cf. IX, 8, 1050 b, 26 ; *De somno* 1, 454 a, 26 ; 2, 455 b, 18.

[2] *Ibid.* 1074 b, 29-33. Il n'est pas nécessaire de supposer, avec Schwegler et Christ, qu'il faille sous-entendre après ἔπειτα (1074 b, 29) quelque chose comme εἰ νόησίς ἐστιν ἕτερον δέ τι νοεῖ. Le passage peut très bien être interprété comme dépendant encore de εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις (1074 b, 28). Cf. Bonitz *Met.* II, p. 516, n. 1.

[3] *Met.* XII, 9, 1075 a, 10 : οὕτως δ'ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα. 7, 1072 b, 14-16, 25 ; *De coelo* II, 3, 286 a, 9 ; cf. *Eth. N.* IX, 9, 1170 a, 5 ; X, 4, 1175 a, 4.

médiate appréhension, Dieu la possède continûment. La vie divine est une vie de béatitude éternelle[1].

II

Ainsi Dieu représente de façon éminente l'ordre de la réalité, l'ordre de l'esprit et l'ordre de la valeur. Il est la réalité suprême, dans laquelle le non-être s'efface entièrement devant l'être. Il est la pure activité de l'esprit, dans laquelle toute distinction est abolie entre la puissance et l'acte. Et cette activité se déploie chez lui dans ses deux modes fondamentaux : Dieu est en même temps la pensée éternellement agissante et la cause motrice dont l'efficacité dure perpétuellement. Enfin Dieu s'identifie avec le souverain bien.

Voyons si nous pouvons maintenir à propos de Dieu l'interprétation que nous avons donnée des théories aristotéliciennes sur la réalité, sur l'esprit et sur la valeur.

Pour ce qui est de la valeur, on voit d'emblée qu'Aristote, dans sa théorie sur Dieu, reste foncièrement intellectualiste. Dieu n'est déclaré l'être

[1] *Met.* XII, 7, 1072 b, 14-30 ; cf. *Eth. N.* VII, 15, 1154 b, 26 ; X, 7, 1177 b, 24 sqq. ; 8, 1178 b, 8-9, 21-22, 25-27 ; *Polit.* VII, 1, 1323 b, 23.

le plus excellent que parce qu'il est le pur intelligible. La valeur est identifiée avec l'être, car l'intelligible représente à la fois l'être et la valeur. Le progrès du moins intelligible au plus intelligible est un progrès dans la valeur, en même temps qu'un progrès dans l'être. Les choses existent plus ou moins, selon qu'en elles la forme l'emporte plus ou moins sur la matière. Et, dans la même mesure, elles ont plus ou moins de valeur. Au sommet de la hiérarchie se trouve le pur intelligible, qui est en même temps l'être le plus réel et le souverain bien.

La conception intellectualiste de la valeur se marque encore dans l'importance accordée à la contemplation. Nous avons trouvé que la vertu suprême, la seule qui puisse véritablement engendrer le bien, est la sagesse théorique. L'activité conforme à cette vertu est le souverain bien. Pourquoi ? Parce que son objet, qui est l'intelligible, est meilleur que l'objet des autres activités. C'est toujours l'identification de la valeur avec l'être tel qu'il est représenté par l'intelligible. Or nous voyons qu'Aristote, dans sa théorie sur Dieu, maintient de façon péremptoire la suprématie de la contemplation. Etant admis que Dieu ne peut exercer que l'activité la plus excellente, on écarte aussitôt toutes les activités autres que l'activité de la pensée. Et l'on nous dit que l'être divin tire sa

valeur du fait qu'il déploie l'activité contemplative[1]. Mais, à son tour, la valeur de la contemplation est, en quelque sorte, suspendue à la valeur de l'objet contemplé : Dieu ne saurait penser autre chose que lui-même, sous peine d'être inférieur à l'objet de sa pensée[2]. La pensée divine emprunte sa valeur éminente à son objet, qui est le plus excellent de tous les objets, parce qu'il est le pur intelligible.

Cependant nous avons dit que la théorie aristotélicienne de la valeur ne relève pas tout entière de l'intellectualisme. La contemplation, selon Aristote, n'est le souverain bien que parce qu'elle s'accompagne d'un plaisir incomparable. Le plaisir est un élément essentiel, on peut dire l'élément principal, de la valeur. Mais le plaisir, selon Aristote, est irréductible à l'intelligible. Et cela de telle manière qu'il représente la liberté, mise ainsi par Aristote à l'origine de la valeur.

Or nous retrouvons à propos de Dieu cette même importance capitale accordée au plaisir. Bien loin de considérer le plaisir comme appartenant aux seuls êtres imparfaits, Aristote proclame avec insistance que Dieu goûte éternellement un plaisir admirable. Ce n'est pas seulement chez les êtres

[1] *Met.* XII, 9, 1074 b, 20 : διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.
[2] *Ibid.* 1074 b, 29 : δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον.

inférieurs que la pensée, pour constituer le bien, doit recevoir du plaisir un définitif achèvement. L'achèvement qu'apporte le plaisir est indispensable même à la perfection la plus haute. Tout n'est donc pas intelligible dans le souverain bien. Au sommet de la valeur, une place est faite à l'irrationnel, à la liberté.

Si de l'ordre de la valeur nous passons à l'ordre de l'esprit, nous constatons également qu'Aristote, dans sa conception de l'être suprême, reste fidèle aux théories que nous avons exposées.

La pensée divine, en effet, présente, marqué avec une précision supérieure, le caractère distinctif de la conscience. Nous avons dit qu'Aristote définit admirablement la conscience comme une assimilation de l'objet par le sujet, assimilation qui s'exprime dans l'identité réalisée entre l'objet et le sujet. Or c'est précisément cette identité entre l'objet et le sujet qui constitue la pensée divine. Dieu est à lui-même l'objet de sa propre pensée. La pensée divine est la pensée de la pensée. Elle n'est pas autre chose que la pensée de la pensée, car elle ne s'abaisse jamais au procédé discursif. Chez l'homme, l'intuition est l'exception, la discursion est la règle. Or nous avons dit que l'intuition seule, pour Aristote, répond à la définition de la conscience. N'étant qu'intuition, la pensée divine est tout entière conscience. Et elle

est une conscience éternellement agissante. Car en elle est abolie la distinction entre la puissance et l'acte. La pensée divine est tout entière et perpétuellement conscience, c'est-à-dire identité du sujet et de l'objet.

A vrai dire, les réserves que nous avons dû faire, à propos de la pensée humaine, sur la notion aristotélicienne de la conscience, s'appliquent à la pensée divine. C'est l'objet qui est prépondérant, et non pas le sujet. Sans doute, il est difficile de parler ici d'une action exercée par l'objet sur le sujet, puisque les deux termes sont éternellement confondus en un seul. Et pourtant, dans la pensée divine comme dans la pensée humaine, l'unité du sujet et de l'objet suppose la dualité, et l'action exercée par l'objet sur le sujet. C'est parce que l'objet agit éternellement sur le sujet qu'objet et sujet se confondent en une éternelle unité. Aussi bien l'on nous dit que Dieu, s'il pensait autre chose que lui-même, serait en puissance par rapport à l'objet de sa pensée[1]. Cette prépondérance de l'objet est d'ailleurs attestée par la supériorité qu'Aristote reconnaît, dans la pensée divine, à l'intelligible sur l'intelligent. Et nous savons qu'en fin de compte l'activité de l'intelligence est réduite par Aristote à l'objet intelligible.

[1] *Met.* XII, 9, 1074 b, 18-20.

D'autre part, si nous considérons l'être divin dans sa fonction essentielle, qui est la production du mouvement, nous voyons le désir s'effacer devant l'objet du désir. Le premier moteur agit en tant qu'il est l'objet du désir. Et l'objet du désir nous est présenté comme identique à l'objet de la pensée. Dieu n'est la première des causes motrices que parce qu'il est le pur intelligible.

Il peut sembler pourtant que cette identification de la cause motrice avec l'intelligible n'est pas tout à fait conforme à nos précédentes conclusions. Car, si nous avons bien reconnu que la cause motrice est réduite par Aristote à l'objet du désir, lequel comporte un élément intelligible en même temps qu'un élément proprement moteur, nous avons trouvé ce dernier élément dans le plaisir. C'est le plaisir, selon Aristote, qui est le véritable principe du mouvement. Or le plaisir est irréductible à l'intelligible. Faut-il donc croire que la théorie aristotélicienne de la cause motrice devient rigoureusement intellectualiste lorsqu'elle s'applique au premier moteur? On peut douter qu'il en soit ainsi. Car on sait que le plaisir n'est pas étranger à l'être divin. En Dieu comme ailleurs, l'objet intelligible du désir et le plaisir sont confondus en une seule et même existence. Il est vrai que Dieu est un principe moteur en tant qu'il est le pur intelligible. Mais le pur intelligible est

aussi la pensée de la pensée. Et la pensée de la pensée comporte le plaisir éternel.

De quelque façon d'ailleurs qu'on l'entende, une difficulté se présente ici.

Le mouvement que produit l'action exercée sur le désir par l'objet du désir est le mouvement qu'un être se donne à lui-même. Cela est vrai de Dieu comme de tous les autres êtres. Nous avons vu qu'Aristote pose à l'origine du mouvement éternel un être se mouvant soi-même. Puis il distingue dans cet être deux parties : l'une immobile et motrice, l'autre mobile. Ainsi le premier moteur et le mobile sur lequel agit le premier moteur forment ensemble une seule et même réalité.

Mais nous savons que les deux parties constitutives d'un être se mouvant soi-même sont l'âme et le corps. L'âme est la partie immobile et motrice ; le corps est la partie mobile. En est-il de même pour Dieu ? Le mobile sur lequel agit le premier moteur est-il à ce moteur comme le corps est à l'âme ? Dieu est-il une âme réalisée dans un corps ? En d'autres termes, Dieu est-il une forme réalisée dans une matière ?

Cette question est assurément la plus importante de toutes celles qui se posent à propos du Dieu d'Aristote. Il s'agit de savoir si l'être divin, étant compris comme une essence immatérielle, est mis en dehors de toutes les conditions de l'exis-

tence. En dehors des conditions de l'esprit : car l'activité de l'esprit, selon Aristote, s'exprime par la forme réalisée dans la matière, la forme étant ainsi le trait d'union entre l'esprit et la réalité. En dehors des conditions de la réalité : car il n'y a de réalité, selon Aristote, que par la forme réalisée dans la matière.

Nous croyons qu'ici encore Aristote reste fidèle aux théories que nous avons exposées. L'être suprême, comme tous les autres êtres, est une forme réalisée dans une matière, forme exprimant l'activité de l'esprit. Si l'on peut bien dire, en un sens, que Dieu est exempt de matière, on doit entendre que Dieu comporte cependant la matière nécessaire à la réalisation de la forme qui le constitue. Il y a matière et matière. La matière dans laquelle se réalise la forme divine n'est autre que l'ensemble de l'univers, lequel représente ainsi l'organisme servant à la pensée suprême. Dieu est l'âme du monde.

C'est là ce que nous allons essayer d'établir, à l'encontre de l'interprétation traditionnelle.

CHAPITRE X

L'âme du monde.

I

Nous avons vu qu'Aristote pose Dieu comme le principe du mouvement éternel. Or ce mouvement n'appartient pas à tous les êtres. Aussitôt après avoir décrit le mouvement comme éternel, Aristote prend soin de distinguer entre les choses qui relèvent du moteur éternellement immobile et celles qui relèvent de moteurs eux-mêmes sujets au changement, entre ce qui se meut constamment et ce qui est sujet à l'alternative du mouvement et du repos[1]. Demandons-nous, en conséquence, quel est le mobile soumis à l'action de Dieu.

Remarquons, dès l'abord, que le mouvement imprimé par le premier moteur doit être un mouvement premier et continu[2]. Or le premier mou-

[1] Cf. *Phys*. VIII, 6, 260 a, 14-17; 10, 267 a, 12-20.
[2] *Phys*. VIII, 7, 260 a, 20-26.

vement est le mouvement dans l'espace, le mouvement de translation. Car tous les autres mouvements supposent le mouvement dans l'espace comme leur condition préalable. Chez un même être, assurément, la génération semble précéder la translation. Mais cela même démontre l'antériorité de la translation. Car ce qui est dernier selon la génération est premier selon la réalité. N'oublions pas, d'ailleurs, que la génération d'un être suppose l'existence d'un être antérieur se mouvant du mouvement de translation. De quelque manière donc qu'on le considère, le mouvement de translation est le premier des mouvements[1]. D'autre part, le mouvement de translation est le seul qui puisse être continu. Car les autres sortes de mouvement ont lieu entre deux termes opposés, et comportent, de ce fait, des intervalles de repos[2]. Mais toute espèce de translation ne saurait être continue. Il faut distinguer, en effet, trois sortes de translation : le mouvement dans le lieu est soit rectiligne, soit circulaire, soit un composé du rectiligne et du circulaire. On voit tout de suite que la troisième de ces espèces ne peut être continue que si les deux autres le sont. Mais on démontre aisément que la translation rectiligne est inca-

[1] *Ibid.* 260 a, 26-261 a, 26.
[2] *Ibid.* 261 a, 27-b, 26.

pable de se continuer indéfiniment. Elle a toujours une origine et une fin. Sans doute, elle peut osciller indéfiniment entre des limites déterminées. Mais l'arrêt, si court soit-il, que comporte un changement de sens est incompatible avec le caractère de la continuité. Il ne reste donc que la translation circulaire. Elle, du moins, n'a rien qui l'empêche d'être continue. Car, tandis que, pour le mouvement rectiligne, le point d'arrivée est différent du point de départ, le mouvement circulaire aboutit au même point qui fut son origine. Ce mouvement est donc le seul qui puisse se continuer indéfiniment sans interruption. Il est le seul aussi qui puisse être uniforme, car le mouvement rectiligne est d'autant plus accéléré qu'il s'éloigne davantage de son point de départ[1].

Ainsi le mouvement produit par Dieu est le mouvement de translation circulaire.

Or le mouvement de translation circulaire appartient en propre à un corps spécial. Si le mouvement rectiligne caractérise la terre et l'eau, l'air et le feu, le mouvement circulaire caractérise un cinquième élément. Car chaque sorte de mouvement doit correspondre à une sorte de corps élémentaire. Or il est impossible qu'aucun des quatre éléments ci-dessus mentionnés se meuve en cer-

[1] *Phys.* VIII, 8 : 9, 265 a, 13-b, 16 ; *Met.* XII, 6, 1071 b, 10-11.

cle : un même corps simple ne peut avoir plus d'un mouvement naturel. Dira-t-on que le mouvement circulaire peut appartenir, à titre de mouvement « contre nature », aux éléments doués naturellement de la translation rectiligne ? Ce serait énoncer une absurdité. Un mouvement n'est jamais contraire qu'à un seul autre mouvement. Or les éléments en question se dirigent tous soit vers le haut, soit vers le bas, et ces deux sortes de mouvement sont contraires entre elles. On ne peut donc en aucune manière attribuer le mouvement circulaire aux éléments considérés. Que si, tout en reconnaissant l'existence d'un cinquième élément, on soutient que la translation circulaire ne peut lui appartenir naturellement, on s'expose à se contredire soi-même. Car, s'il existe un corps qui soit, contrairement à sa nature, animé d'un mouvement circulaire, il faut que ce corps ait naturellement un mouvement opposé au mouvement circulaire. Or ce mouvement ne pourrait être que rectiligne, et dirigé soit de bas en haut, soit de haut en bas. Dans le premier cas, le prétendu cinquième élément n'est autre que le feu ou l'air ; dans le second cas, il se confond avec la terre ou l'eau. On se trouve ainsi réduit à une théorie dont la fausseté vient d'être démontrée. De toute façon d'ailleurs, il est impossible que le mouvement circulaire soit un mouvement « contre nature ». Ce

qui est « contre nature » n'est jamais que de courte durée. Mais le mouvement circulaire est éternel. Voudra-t-on se réfugier dans cette hypothèse que le mouvement circulaire appartient à un corps composé ? Expédient inutile. Etant le plus parfait des mouvements, le mouvement circulaire ne saurait appartenir à un corps composé. Car le parfait est toujours antérieur à l'imparfait. Le mouvement rectiligne étant attribué à des corps simples, le mouvement circulaire ne peut être attribué qu'à un corps simple. De plus, le mouvement d'un corps composé étant déterminé par le mouvement du corps simple qui prédomine en lui, affirmer que le mouvement circulaire appartient à un corps composé, c'est affirmer que ce mouvement appartient primordialement à un corps simple. Ainsi, toujours, on retombe dans la thèse précédemment réfutée. Il faut donc admettre l'existence d'un cinquième corps simple qui se meuve naturellement selon un cercle[1].

Mais qu'est-il besoin ici de raisonnement ? L'évidence sensible nous atteste l'existence d'un corps se mouvant éternellement du mouvement circulaire. Ce corps est le premier ciel, le ciel des étoiles fixes[2]. Le cinquième élément est celui qui consti-

[1] *De coelo* I, 2.

[2] *Met.* XII, 7, 1072 a, 21-23. — Sur la différence entre le mouvement du πρῶτος οὐρανός et le mouvement des autres parties du

tue le ciel. On l'appelle *éther*, voulant signifier par là qu'il est animé d'une course éternelle[1].

L'éternelle révolution des astres : tel est donc le mouvement que suscite Dieu. Quelle relation existe-t-il de ce fait entre le ciel et Dieu ?

Le mouvement du ciel est un mouvement « naturel ». Aristote insiste sur ce point : du moment qu'il existe naturellement un mouvement circulaire, il doit y avoir un corps qui se meuve naturellement selon un cercle, de même que la terre ou le feu se meuvent naturellement vers le bas ou vers le haut[2].

Mais nous savons qu'un mouvement naturel est un mouvement communiqué par un principe interne au mobile. Puisque donc c'est Dieu qui produit le mouvement naturel du ciel, Dieu se comporte par rapport au ciel comme un principe interne de mouvement.

ciel, cf. *De coelo* II, 6, 288 a, 13 sqq. ; 12, 292 b, 22 sqq. — Remarquons que le terme οὐρανός désigne parfois exclusivement le premier ciel (*Ind. Ar.*, p. 541 b, 30).

[1] Aristote fait dériver αἰθήρ de ἀεὶ θεῖν : *De coelo* I, 3, 270 b, 16-24 ; I, 9, 279 a, 27 ; *Meteor.* I, 3, 339 b, 25. On sait que Platon, dans le *Cratyle* (410, b) propose la même étymologie — Ailleurs le cinquième élément est appelé τὸ πρῶτον στοιχεῖον (*De coelo* III, 1, 298 b, 6 ; *Meteor.* I, 1, 338 b, 21 ; 3, 339 b, 17 ; 340 b, 11), τὸ τῶν ἄστρων στοιχεῖον (*De gen. an.* II, 3, 737 a, 1), τὸ ἄνω στοιχεῖον (*Meteor.* I, 3, 341 a, 3).

[2] *De coelo* I, 2, 269 b, 3 : εἰ μέν ἐστιν ἡ κύκλῳ τινὶ φορὰ κατὰ φύσιν, δῆλον ὡς εἴη ἄν τι σῶμα τῶν ἁπλῶν καὶ πρώτων, ὃ πέφυκεν, ὥσπερ τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, ἐκεῖνο κύκλῳ φέρεσθαι κατὰ φύσιν.

Or un principe interne de mouvement, qu'est-ce autre chose qu'une âme? Nous avons dit qu'Aristote considère l'âme comme le principe moteur que portent en eux les êtres qui se meuvent sans l'intervention d'une cause étrangère. Ce qui se meut soi-même se meut en vertu de son âme. Si Dieu meut le ciel à la façon d'un principe interne, la conclusion s'impose : Dieu est l'âme du ciel.

A vrai dire, Aristote, comme nous l'avons vu, hésite à se prononcer sur la nature du principe qui meut les quatre éléments sublunaires. Dans la mesure où l'âme est une cause interne de mouvement, la terre ou le feu, qui se meuvent d'eux-mêmes, ont une âme. Mais l'âme est le principe de la vie. Ne possèdent véritablement une âme que ceux-là des êtres naturels que l'on peut qualifier de vivants. Or la vie se caractérise par un certain ordre de fonctions auquel les éléments sublunaires sont tout à fait étrangers. Le principe interne qui meut les éléments sublunaires n'est donc pas véritablement une âme. Au contraire, le principe interne qui meut le ciel correspond au même ordre d'activité que l'âme de l'animal. Car Dieu est pensée. Par suite, le mouvement du ciel s'explique de la même manière que le mouvement de l'animal : par le désir. La terre ou le feu n'ont pas le désir ; car le désir suppose, tout au moins, la sensation et l'imagination. Et l'on ne comprend guère

que ces corps puissent se mouvoir spontanément, étant admis que le principe du mouvement spontané n'est autre que le désir. Mais le ciel, ayant la pensée, a le désir. Comme nous l'avons dit, le mouvement engendré par le premier moteur résulte d'un désir éternel. Le ciel possède donc tous les caractères de l'être vivant. Aussi bien Aristote déclare-t-il qu'on se trompe en considérant les astres comme inanimés : il convient, tout au contraire, de leur reconnaître une vie semblable à celle des animaux et des plantes [1].

Si donc les corps simples tels que la terre ou le feu ne sont pas véritablement animés, le ciel possède une âme, qui est Dieu. Dieu est l'âme du ciel. Ou plutôt, Dieu et le ciel sont une seule réalité considérée à deux points de vue différents. Qu'on ne se laisse pas abuser par la terminologie qui emploie des mots différents pour désigner l'âme et le corps d'une même chose. Dieu, le ciel : deux noms pour un être unique.

Nous savons bien que la relation de mobile à moteur existant entre le ciel et Dieu n'a pas con-

[1] *De coelo* II, 2, 285 a, 29 : ὁ δ'οὐρανὸς ἔμψυχος. 12, 292 a, 18-22 ; b, 1-2 : δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρων πρᾶξιν εἶναι τοιαύτην οἵα περ ἡ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν. Le texte (*De coelo* II, 9, 291 a, 23) : οὔτ' ἂν ἔμψυχον οὔτε βίαιον φέροιτο φορὰν οὐδὲν αὐτῶν (*sc.* τῶν ἄστρων) ne contredit pas les précités. Il nie seulement que les astres soient mobiles par rapport aux sphères dans lesquelles ils sont fixés.

duit tous les interprètes à considérer Dieu comme l'âme du ciel. C'est ainsi qu'Alexandre d'Aphrodisias distingue entre les divinités qui meuvent les astres (Dieu ne mouvant que le premier ciel, il faut admettre des divinités secondaires qui meuvent les autres sphères[1]) et les âmes mêmes des astres. Selon Alexandre, les principes éternels d'où résulte le mouvement des astres ne sont pas réalisés dans un corps. Sans doute, les astres sont animés. Mais l'âme d'un astre ne doit pas être confondue avec la divinité qui préside à la course de cet astre. Ames et divinités concourent à produire le mouvement des corps célestes : les âmes sont cause du mouvement lui-même, les divinités sont cause de la constance éternelle du mouvement[2]. — Telle est l'opinion d'un interprète singulièrement autorisé. Remarquons qu'elle est approuvée par celui des commentateurs modernes qui paraît avoir le mieux compris la pensée d'Aristote[3]. Nous la croyons cependant inacceptable. Comment, en effet, pourrait-on concevoir, du point de vue auquel Aristote se place, qu'un principe exerce une influence sur un corps dont il est absolument séparé? Il serait imprudent d'oublier tout

[1] Cf. *Met.* XII, 8, *praes.* 1073 a, 23-b, 3.
[2] Alex. *Met.*, p. 706, 31 sqq. Hayduck ; cf. *Quaest.* I, 1, p. 4, 3 Bruns.
[3] Bonitz *Met.* II (1849), p. 505.

à fait les critiques dirigées par Aristote contre la doctrine platonicienne. D'autre part, on ne peut être satisfait de cette théorie étrange qui attribue à des causes diverses le mouvement des astres et l'éternité de ce mouvement. On néglige de nous dire quelle relation intervient entre l'un et l'autre de ces moteurs, entre l'âme et la divinité. Les divinités d'où résulte l'éternité des mouvements célestes sont-elles aussi cause de l'éternité des âmes par quoi ce mouvement est suscité? — Remarquons enfin que l'interprétation d'Alexandre ne s'appuie sur aucun texte d'Aristote. On invoque, il est vrai, un passage du *De coelo*. Voici ce passage. Après avoir dit qu'il ne peut y avoir en dehors du ciel aucun corps, et, par suite, aucun lieu, aucun vide, aucun temps, Aristote ajoute : « C'est pourquoi les choses qui sont là-bas ne sont pas dans un lieu, aucun temps ne les fait vieillir, et il n'y a aucun changement d'aucune des choses qui se trouvent au-dessus de l'extrême révolution (des astres), mais ces choses invariables, menant la vie la plus excellente et la plus indépendante, subsistent pendant toute l'éternité »[1]. On a cru qu'Aristote voulait signifier par là que le principe immobile, cause de la révolution du ciel, était situé en dehors du ciel. Simplicius rapporte que tel

[1] *De coelo* I, 9, 279 a, 18.

était l'avis des Néo-platoniciens, et lui-même approuve cette interprétation[1]. Mais le texte précité signifie tout autre chose. Si l'on tient compte de la définition qu'Aristote donne du lieu, on voit que ce passage s'applique, non pas à quelque principe distinct du premier ciel, mais au premier ciel lui-même. Car le lieu est défini par Aristote : « la limite du corps enveloppant ». Il en résulte évidemment qu'un corps qui n'est pas enveloppé par un autre, n'est pas « dans un lieu ». Or tel est précisément le cas du premier ciel, qui constitue la limite extrême de l'univers[2].

[1] Simplicius *De coelo*, p. 290, 2 sqq. Heiberg.

[2] Nous sommes heureux que notre interprétation de ce passage s'accorde en quelque mesure avec celle d'Alexandre. Nous savons par Simplicius (*l. l.*, p. 287, 19 sqq.) qu'Alexandre rapportait le τἀκεῖ (*De coelo l. l.* 279 a, 18) soit au premier moteur, soit au ciel des étoiles fixes, mais qu'il préférait la seconde de ces interprétations. Simplicius nous a conservé l'argumentation par laquelle Alexandre justifiait cette préférence : δέδειχε γάρ, φησίν, ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τόπῳ (*int.* ἡ τῶν ἀπλανῶν σφαῖρα), διὰ τὸ τόπον μὲν εἶναι τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος, μὴ περιέχεσθαι δὲ ταύτην ὑπ' ἄλλου σώματος (*ibid.*, p. 287, 23). Le passage de la *Physique* auquel Alexandre fait allusion est IV, 5, 212 a, 31-b, 22. La définition du τόπος, que toute cette discussion suppose, est donnée dans le ch. 4 (212 a, 20) : ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος (cf. 212 a, 5, 15 *et al.* ; l'expression ἀκίνητον πρῶτον s'explique bien par l'exemple du vase ; cf. *ibid.* 212 a, 14 : ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτω καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον). Il en résulte évidemment qu'un corps qui n'est pas enveloppé par un autre corps n'est pas ἐν τόπῳ (cf. 5, 212 a, 31 : ᾧ μὲν οὖν σώματι ἔστι τι ἐκτὸς σῶμα περιέχον αὐτό, τοῦτ' ἔστιν ἐν τόπῳ, ᾧ δὲ μή, οὔ). C'est pourquoi le ciel, ou, du moins, la partie la plus extérieure du ciel, n'est pas ἐν τόπῳ (*ibid.* 212 b, 18-22). — Ces textes de la *Physique* sont décisifs quant à l'interprétation du passage qui

Rappelons d'ailleurs que la notion de moteur immobile est présentée par Aristote de telle façon que Dieu ne peut être conçu comme séparé du mobile sur lequel il agit. Voulant déterminer la nature du premier moteur, Aristote commence par réclamer un terme qui se meuve lui-même. Puis il déclare qu'un terme se mouvant lui-même est composé de deux parties : une partie mobile et une partie immobile, cette dernière constituant le moteur. Ainsi le premier moteur immobile forme, avec le mobile sur lequel il agit, une seule et même réalité [1]. Dieu n'est donc pas situé en dehors du ciel. Il est l'âme du ciel, comme le moteur immobile qui meut l'animal est l'âme de l'animal. En fait, nous voyons qu'Aris-

nous occupe. Il ne s'y agit pas de quelque chose d'extérieur au premier ciel. Les doutes élevés par Simplicius ne sont nullement fondés. Prétendre, par exemple (*l. l.*, p. 291, 19) qu'Aristote n'eût pas appelé ἀμετάβλητον (cf. *De coelo l. l.* 279 a, 32) un corps se mouvant du mouvement de translation, c'est oublier par trop complètement les passages dans lesquels Aristote affirme que le ciel est soustrait à toute espèce de changement (v., par exemple, *De coelo* I, 3, 270 a, 12 sqq.). Mais, si nous sommes d'accord avec Alexandre pour croire qu'Aristote, dans le passage discuté, entend parler du premier ciel et non pas de quelque chose situé au delà du premier ciel, nous ne distinguons pas comme lui entre cette interprétation et celle qui rapporte le τἀκεῖ au premier moteur. Nous contestons qu'Aristote entende parler d'un principe extérieur au premier ciel. Maintenant, qu'il s'agisse du premier ciel ou du premier moteur, c'est pour nous la même chose. Car, selon notre interprétation, Dieu est au premier ciel comme la forme est à la matière dans laquelle elle est réalisée.

[1] *Phys.* VIII, 5, 256 a, 13 sqq.; cf. 7, 261 a, 25 : καίτοι φαμὲν τοῦτ' εἶναι τῶν κινουμένων καὶ κινούντων ἀρχὴν καὶ πρῶτον τοῖς κινουμένοις τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. *De mot. an.* 1, 699 a, 7.

tote, voulant démontrer l'existence d'un premier moteur immobile, en appelle à l'existence du moteur immobile que possèdent les être animés[1]. Et l'on nous dit expressément que le mobile sur lequel agit le premier moteur est mû par ce moteur de la même manière que l'animal est mû par le moteur qu'il porte en lui[2]. Sans doute, le moteur immobile qu'est Dieu diffère par certains caractères du moteur immobile qu'est l'âme de l'animal. Alors que l'âme de l'animal meut de façon intermittente et limitée, Dieu meut de façon éternelle et continue; alors que l'âme de l'animal est mue par accident, Dieu n'est pas même accidentellement sujet au mouvement[3]. Ce dernier caractère de la divinité pourrait faire croire, de nouveau, que Dieu reste distinct du corps auquel il imprime le mouvement. Mais il n'en est rien. Si l'âme de l'animal est mue accidentellement, c'est que le déplacement de l'animal entraîne, par accident, le déplacement de l'âme. Or il n'en va pas de même pour l'âme du ciel. Car le ciel ne change pas de place. Et d'ailleurs, comment parler ici de place, puisque le ciel n'occupe aucune place? Ainsi les différences qui interviennent entre l'âme de l'ani-

[1] *Phys.* VIII, 6, 259 b, 1; *De mot. an.* 1, 699 a, 16.

[2] *De mot. an.* 6, 700 b, 30 : δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ᾗ ὁμοίως κινεῖται τὸ ἀεὶ κινούμενον ὑπὸ τοῦ ἀεὶ κινοῦντος καὶ τῶν ζῴων ἕκαστον...

[3] *Phys.* VIII, 6, 259 b, 14 sqq.; *De mot. an.* 6, 700 b, 31-32.

mal et Dieu ne sont que les différences entre l'âme entachée de virtualité et l'âme qui meut éternellement.

On le voit. La relation de mobile à moteur qui existe entre le ciel et Dieu force d'admettre que Dieu est l'âme du ciel. De ce point de vue, on trouvera particulièrement significative la façon dont Aristote proclame le caractère divin du ciel.

Remarquons d'abord qu'Aristote insiste sur la différence qui sépare les éléments sublunaires de l'élément céleste. Les premiers sont pesants ou légers, le second est impondérable[1]. Les premiers sont soumis à la génération comme à la destruction, à l'accroissement, à la diminution, à l'altération ; le second est éternel, inaltérable, il ne s'accroît jamais, non plus qu'il ne diminue[2]. Ce caractère d'immutabilité qui distingue l'élément céleste est démontré par le raisonnement : un corps qui, de par sa nature, se meut circulairement est soustrait à toute variation[3]. Il est éga-

[1] *De coelo* I, 3, 269 b, 29-270 a, 12.

[2] *Ibid.* 270 a, 12 sqq.

[3] Voici la démonstration complète, telle que la présente le texte cité dans la note précédente (cf. 270 a, 12-35) : Le mouvement circulaire n'étant le contraire d'aucun autre mouvement, le corps doué du mouvement circulaire n'est le contraire d'aucun autre corps. Or la génération et la destruction supposent la contrariété. Une chose qui n'a pas de contraire ne peut naître et périr. Elle ne peut pas non plus s'accroître et décroître, car l'accroissement et la diminu-

lement attesté par l'évidence sensible : car les hommes, depuis les temps les plus reculés, n'ont pas observé dans les astres le moindre changement[1]. L'élément céleste se distingue donc aussi nettement que possible des autres éléments. Il apparaît vis-à-vis d'eux comme quelque chose de divin[2].

Mais ce n'est pas seulement vis-à-vis des corps élémentaires comme la terre ou le feu que le ciel, étant éternellement invariable, se révèle d'une nature supérieure. C'est encore vis-à-vis de toutes les choses sublunaires. Car ces choses sont toutes soumises aux vicissitudes du changement. Ce n'est pas assez de dire que l'élément céleste l'emporte sur les autres éléments. Il faut dire encore que le ciel l'emporte sur tous les êtres qui sont formés des éléments sublunaires. La nature du ciel est infiniment supérieure à celle des plantes, des animaux, de l'homme même[3].

C'est donc une distinction bien marquée qui

tion n'affectent que les choses sujettes à la génération. A leur tour, l'accroissement et la diminution sont les conditions de l'altération : toutes les choses capables de s'altérer sont sujettes à l'accroissement et à la diminution. — Le fait que le mouvement circulaire n'a pas de contraire est démontré dans le chapitre 4. Des doutes sur cette théorie sont élevés dans le chapitre 3 du *De longitudine vitae*.

[1] *De coelo* I, 3, 270 b, 1-24 ; cf. II, 1, 284 a, 11 sqq.

[2] Cf. *De coelo* I, 2, 269 a, 31.

[3] *Eth. N.* VI, 7, 1141 a, 33-b, 2 ; cf. *De coelo* II, 8, 290 a, 32.

sépare les choses en deux classes : les choses célestes et les choses sublunaires. Tandis que ces dernières, sujettes à l'alternative de la naissance et de la mort, sont incessamment agitées par le flux et le reflux du devenir, les premières sont éternellement immuables. Etant périssables, les choses sublunaires relèvent du hasard. Mais les astres, qui sont éternels, ne dépendent que de l'ordre institué par la nature [1]. D'un côté, c'est le règne de la variation capricieuse et de la mort. De l'autre, c'est le règne de l'harmonie et de la pérennité. Aussi bien Aristote reproche-t-il aux Platoniciens d'avoir été chercher, pour l'opposer à la réalité périssable, une autre réalité que la réalité céleste. Les Platoniciens n'ont pas su discerner quels sont véritablement les êtres impérissables. Voulant poser une réalité qui s'élève au-dessus du devenir, ils instituent, comme idées, des choses de même espèce que les choses mortelles. Ils parlent d'un homme en soi, d'un cheval en soi, comme si le terme *en soi*, ajouté au nom d'une chose, suffisait à conférer l'immortalité. Ils auraient dû voir qu'il existe des choses qui ne sont pas nées et ne périront pas. S'ils avaient considéré les astres, ces êtres dont nul changement ne trouble la

[1] *De part. an.* I, 1, 641 b, 18-20 ; *De coelo* I, 12, 283 a, 31 ; II, 5, 287 b, 24 ; cf. *Phys.* II, 4, 196 a, 24 sqq.

vie harmonieuse, ils n'auraient pas eu besoin de recourir à leurs principes chimériques. Car le monde céleste est le monde des réalités éternelles[1].

Mais cette distinction entre le monde céleste et le monde sublunaire n'est-elle pas celle-là même que nous avons vu instituer entre les choses naturelles et Dieu ? Nous avons dit que Dieu se distingue des choses naturelles comme l'invariable et l'éternel se distingue du périssable et du changeant. Or c'est là précisément la distinction que nous trouvons maintenant entre les choses célestes et les choses sublunaires. Ces dernières naissent, croissent, décroissent, s'altèrent, périssent. Mais les choses célestes sont perpétuellement constantes à elles-mêmes. Qu'est-ce à dire, sinon que le ciel et Dieu constituent, au-dessus de la multiplicité variable des choses sublunaires, une même immuable réalité ?

Aristote ne fait d'ailleurs aucune difficulté de le reconnaître. Les passages sont extrêmement nombreux dans lesquels le ciel et les astres sont traités de « divins »[2]. Mais d'autres passages sont

[1] *Met.* VII, 16, 1040 b, 27-1041 a, 3.

[2] Cf. *De coelo* I, 3, 270 b, 10 ; 9, 279 a, 28 ; II, 1, 284 a, 4 ; 3, 286 a, 11 ; 12, 292 b, 32 ; *Meteor.* I, 3, 339 b, 25 (Aristote joue ici sur la consonance des mots θεόν et θεῖον) ; *De an.* I, 2, 405 a, 32 ; *Met.* V, 8, 1017 b, 12 ; XII, 8, 1074 a, 30 ; *Eth. N.* VI, 7, 1141 b, 1.

plus significatifs encore. Après avoir rappelé que le ciel est immortel, inaccessible à la vieillesse comme à toute espèce de changement, Aristote ajoute : « Tous les hommes ont une opinion sur les dieux, et tous ceux, Grecs ou Barbares, qui ont admis l'existence des dieux leur ont assigné comme résidence la partie la plus élevée de l'univers. La raison en est évidemment qu'ils ont considéré l'impérissable comme associé à l'impérissable »[1]. Qu'on se souvienne, à ce propos, de l'importance qu'Aristote attache aux données de la tradition. Dans un autre passage, le ciel est appelé : « ce qu'il y a de visible dans les choses divines »[2]. N'est-ce pas signifier que le ciel est le corps de Dieu, c'est-à-dire la manifestation sensible de Dieu[3] ?

Si donc le corps humain, que la mort résout en débris informes, est incapable de manifester la pensée immortelle, ce n'est point à dire qu'il n'existe pas un corps digne de servir d'organe à la pure intelligence. S'élevant glorieusement au-dessus de l'agitation désordonnée qui règne dans le monde

[1] *De coelo* I, 3, 270 b, 5 ; cf. II, 1, 284 a, 11 ; *Met.* XII, 8, 1074 a, 38-b, 3.

[2] *Met.* VI, 1, 1026 a, 18 ; cf. *Phys.* II, 4, 196 a, 33.

[3] Nous objectera-t-on un passage de la *Métaphysique* (XII, 8, 1073 a, 35) où la réalité éternelle qu'est Dieu est déclarée antérieure à la réalité éternelle que sont les astres ? Mais il ne s'agit là que de l'antériorité, tant de fois proclamée par Aristote, de l'âme sur le corps, de la forme sur la matière.

sublunaire, le ciel proclame sans jamais faillir la perfection de Dieu [1].

Et cette perfection, de même qu'elle se révèle dans l'éternité des astres et dans leur harmonie jamais troublée, se révèle aussi dans la forme du ciel. L'âme est la forme du corps, car l'âme façonne le corps en vue de l'activité spirituelle. A l'activité divine, qui est l'activité par excellence, doit correspondre la forme parfaite. Cette forme est la forme sphérique. Or c'est celle-là même que possède le ciel [2]. Alors que la plante et l'animal et l'homme même sont irrégulièrement découpés pour les besoins d'une action intermittente et limitée, le ciel est déterminé par la perfection de la ligne circulaire. Ainsi repliée sur elle-même, son immuable splendeur révèle la pensée qui se prend elle-même pour objet d'une éternelle contemplation [3].

Etant l'âme du ciel, Dieu se trouve être l'âme du monde.

En effet, quelque différents que soient le monde

[1] C'est là ce qu'exprime le fragment célèbre qui nous a été conservé par Cicéron (*De natura deorum* II, 37, 95) : *si essent, qui sub terra semper habitavissent*... Cf. Sextus Empiricus *Math*. IX, 22.

[2] *De coelo* II, 4. Sur l'excellence de la forme sphérique, voir spécialement 286 b, 32-33 ; 287 b, 14-18.

[3] Les objections faites par Aristote à la théorie platonicienne identifiant la pensée avec la translation circulaire (*De an*. I, 3, 406 b, 26 sqq.) ne sauraient être invoquées contre notre interprétation, selon laquelle la translation circulaire, chez Aristote, n'est que la

sublunaire, théâtre de changements incessants, et le monde céleste, qui subsiste éternellement le même, ces deux mondes n'en constituent pas moins ensemble un seul tout. Leur union résulte de la nature même du mouvement circulaire. Tout corps qui se meut d'un mouvement circulaire comprend deux parties, l'une mobile, l'autre immobile, autour de laquelle s'effectue le mouvement de la première. Le ciel est la partie mobile de l'univers. La partie immobile est la terre. A son tour, l'existence de la terre entraîne celle des autres éléments. Car il est impossible qu'un contraire existe sans que l'autre contraire existe aussi. Or la terre est le contraire du feu. Du moment que la terre existe, le feu doit exister aussi. Mais, s'il y a de la terre et du feu, il faut qu'il y ait de l'air et de l'eau, car chaque élément est contraire à l'un quelconque des autres éléments. La révolution du ciel implique donc l'existence du monde

manifestation extérieure de la pensée divine. Remarquons d'ailleurs que certaines de ces objections semblent pouvoir être retournées contre leur auteur. Par exemple, Aristote déclare que, la translation circulaire étant éternelle, la pensée, dans l'hypothèse platonicienne, doit aussi être éternelle, ce qui est impossible (407 a. 22 sqq.; nous croyons qu'il faut lire 407 a, 22 : ἀεὶ δὲ δή τι νοήσει, et non pas δή τί : v. Hicks *De an.*, 1907, p. 258); et pourtant Aristote, comme on sait, ne se fait pas faute d'admettre une pensée éternelle. Il est vrai que cette pensée est la pure intuition dans laquelle se confondent indissolublement le sujet et l'objet, tandis que la pensée éternelle du *Timée* semble être réduite par Aristote au procédé discursif.

sublunaire, tel qu'il est constitué par la terre et par l'eau, par l'air et par le feu [1]. — D'autre part, la forme sphérique du ciel ne fait que reproduire la forme des éléments sublunaires. Car ces éléments ont un « lieu naturel », déterminé par rapport au centre de l'univers. Et, comme les diverses particules d'un même élément tendent également vers leur lieu naturel, ces particules se trouvent toutes à une égale distance du centre. Elles affectent donc la forme sphérique. Ainsi la terre, l'eau, l'air et le feu sont des masses concentriques sur lesquelles s'applique exactement le cercle qui délimite la sphère céleste [2].

Cette relation n'est pas la seule qui existe entre le monde céleste et le monde sublunaire. Le devenir qui règne dans le monde sublunaire dépend de la révolution du ciel. — Indirectement, d'abord,

[1] *De coelo* II, 3, 286 a, 12-31. — Les mots *ὕστερον δὲ λεχθήσεται περὶ αὐτοῦ* (286 a, 21) se rapportent aux ch. 13 et 14, dans lesquels Aristote traite longuement de l'immobilité de la terre. — L'exposé détaillé (promis 286 a, 30) concernant la contrariété des éléments entre eux se trouve dans le *De generatione et corruptione* (II, 3 sqq.). — Une autre raison de l'immobilité de la terre est donnée *De coelo* II, 12, 292 b, 20. Dans ce passage, la terre est considérée comme une des sphères planétaires, et son immobilité est attribuée à son grand éloignement du premier ciel.

[2] Sur la sphéricité des éléments sublunaires, cf. *De coelo* II, 14, 297 a, 8 sqq. ; 4, 287 b, 1 sqq. ; *Meteor.* I, 3, 340 b, 19 sqq. ; 4, 341 b, 12 sqq. — La relation entre la forme sphérique du ciel et la forme sphérique des éléments sublunaires est indiquée *De coelo* II, 4, 287 a, 30 sqq.

Car, si le mouvement des astres implique l'existence des éléments sublunaires, il implique aussi l'incessante transformation de ces éléments. Il suffit, en effet, que la terre et le feu, l'air et l'eau, soient posés pour que de leur contrariété naisse le devenir[1]. — Mais il y a plus. Le mélange des éléments, la production des êtres qui vivent dans le monde sublunaire, résulte immédiatement de la révolution du ciel[2]. Car l'agent de ce mélange est le principe chaud, qui s'oppose à son contraire le principe froid[3]. Or la chaleur est engendrée par la course des astres[4]. C'est principalement le soleil qui fournit la chaleur nécessaire à la génération[5]. Principe de la combinaison des éléments, la chaleur solaire est le principe de tous les êtres qui naissent de cette combinaison. C'est pourquoi, si l'on peut bien dire qu'un homme est engendré par un autre homme, il faut encore mentionner la cause sans laquelle nulle génération n'est possible : l'homme est engendré par l'homme et par le soleil[6]. Cela d'autant plus que la chaleur produite

[1] *De coelo* II, 3, 286 a, 31-b, 2.
[2] *Meteor.* I, 2, 339 a, 21-32.
[3] Cf. *Meteor.* IV, 1, 378 b, 10 sqq.
[4] *De coelo* II, 7, 289 a, 19 sqq.
[5] *Meteor.* I, 3, 341 a, 19 sqq.
[6] *Phys.* II, 2, 194 b, 13 : ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος. *Met.* XII, 5, 1071 a, 15 ; 4, 1070 b, 34 (ce passage se rapporte au soleil, et non pas, comme le veut Bonitz *Met.* II, p. 482, au premier moteur) ; *De gen. an.* I, 2, 716 a, 16.

par le mouvement des astres permet seule au principe mâle d'acquérir son pouvoir de fécondation. C'est par cette chaleur que l'âme descend dans la matière et la façonne à son gré[1]. C'est par elle que les êtres participent à la vie[2].

Il est vrai que l'action exercée par le soleil ne peut être rapportée tout entière à la révolution du premier ciel. Si le soleil produit l'alternative de la génération et de la destruction, c'est en vertu précisément de ce que son mouvement a d'irrégulier. Mais le fait que cette irrégularité même se reproduit constamment, le fait donc que l'alternative de la génération et de la destruction dure éternellement, résulte de la course éternelle du premier ciel[3]. Ainsi l'on peut dire que le ciel

[1] *De gen. an.* II, 3, 736 b, 29-737 a, 1.

[2] Pour les textes exposant le rôle du πνεῦμα dans l'organisme des êtres vivants, v. Zeller *Die Phil. d. Gr.*, t. IV (3me éd., 1879), p. 483 sqq. (note) ; Kampe *Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles* (1870), p. 15.

[3] Aristote rapporte à l'inclinaison de l'écliptique l'alternative de la génération et de la destruction : selon que le soleil s'approche ou s'éloigne de la terre, il y a génération ou destruction. D'autre part, le fait que cette alternative est éternelle provient de l'éternelle révolution du premier ciel. Cf. *De gen. et corr.* II, 10, 336 a, 15-b, 9 ; 3, 286 b, 2 ; *Meteor.* I, 9, 346 b, 20-23 ; *Met.* XII, 6, 1072 a, 9-17. — Le passage du *De coelo* (II, 9, 279 a, 28) : ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν se rapporte à la théorie que nous venons d'exposer. Il en est de même pour le passage de la *Métaphysique* (XII, 7, 1072 b, 3) : κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ (cf. 1072 b, 13-14). Cf. Alex. *ad l.*, p. 696, 2 Hayduck : κινούμενος δὲ ὑπ' αὐτοῦ προσεχῶς ὁ οὐρανὸς αὐτὸς τὰ ἄλλα κινεῖ. Voir encore *Meteor.* I, 2, 339 a, 21-32.

des étoiles fixes est la cause de ce qu'il y a de constant dans le devenir des choses sublunaires. La révolution du premier ciel fait régner l'ordre dans le monde sublunaire, aussi bien que dans le monde céleste. Par elle, les périodes de génération et de destruction observent un rythme constant[1]. Par elle, la transformation des éléments les uns dans les autres reproduit l'harmonieuse inflexion du mouvement circulaire[2]. Par elle, cette transformation est assurée de la perpétuité. Par elle, les choses sujettes au devenir participent à la nature de l'être immuable ; en sorte qu'il n'y a pas deux parties de l'univers qui s'opposent l'une à l'autre comme l'immortel au périssable, mais que le monde céleste et le monde sublunaire se confondent en une même indestructible réalité[3].

Ainsi la révolution du premier ciel fait de l'univers un être unique[4]. Cet être est parfaitement achevé[5]. Il a la forme d'une sphère[6]. Il est li-

[1] *De gen. et corr.* II, 10, 336 b, 9 sqq.

[2] *Ibid.* 337 a, 1-7.

[3] *Ibid.* 336 b, 27-34 *praes.* 31 : συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν · οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. Cf. 11, 338 b, 11-19.

[4] Voilà pourquoi le terme οὐρανός désigne, chez Aristote, tantôt seulement le premier ciel, tantôt le ciel dans son ensemble, tantôt l'univers tout entier. Cf. *De coelo* I, 9, 278 b, 11-21.

[5] *De coelo* I, 9, 279 a, 11.

[6] *De coelo* II, 4.

mité[1]. Et cependant aucun corps n'existe en dehors de lui[2]. Il n'a pas été créé et ne périra point[3]. Il se meut éternellement du mouvement même dont le premier ciel est animé. En lui se marque, comme en tout être animé capable de se mouvoir, la distinction du haut et du bas, de la droite et de la gauche[4]. L'âme qui produit ce mouvement éternel n'est autre que Dieu. Principe du mouvement circulaire, Dieu n'est pas seulement l'âme du ciel : il est l'âme du monde. Le monde céleste et ce qu'il y a d'éternel dans le monde sublunaire constituent ensemble un seul être vivant, un seul gigantesque organisme, dont la vie enferme la vie de toutes les choses, et qu'anime éternellement la divinité[5].

[1] *De coelo* I, 5-7 ; cf. *Phys.* III, 5.

[2] *De coelo* I, 8-9.

[3] *De coelo* I, 10-II, 1.

[4] *De coelo* II, 2 *praes.* 285 a, 27 : ἡμῖν δ' ἐπειδὴ ὥρισται πρότερον ὅτι ἐν τοῖς ἔχουσιν ἀρχὴν κινήσεως αἱ τοιαῦται δυνάμεις ἐνυπάρχουσιν, ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν, δῆλον καὶ ὅτι ἔχει καὶ τὸ ἀριστερόν. — En ce qui concerne la distinction de la droite et de la gauche, Aristote déclare que l'univers est comparable à un être, doué d'une droite et d'une gauche, que l'on aurait enfermé dans une boule (*ibid.* 285 a, 31 sqq.).

[5] Remarquons que certains passages, où l'οὐρανός est traité de θεῖος, s'appliquent à l'univers entier, et non pas seulement au ciel. Voir, par exemple, *De coelo* II, 3, 286 a, 10-11 ; cf. *Polit.* VII, 3, 1325 b, 28 ; Cicéron *De nat. deor.* I, 13 : *Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat, a magistro suo Platone non dissentiens, modo enim menti tribuit omnem divinitatem : modo mundum ipsum deum dicit esse.*

II

Ne peut-on pas trouver cependant que notre exposé se contredit lui-même aussi manifestement que possible ?

D'une part, nous avons rappelé les affirmations d'Aristote selon lesquelles Dieu est exempt de matière.

D'autre part, nous déclarons que le Dieu d'Aristote est une forme réalisée dans une matière.

La contradiction n'est qu'apparente.

Remarquons, tout d'abord, qu'Aristote réserve le nom de Dieu pour désigner l'un seulement des éléments qui composent l'être divin : la forme et l'âme, par opposition à la matière et au corps. Dieu est immatériel, comme l'âme est immatérielle. Cela n'implique pas que Dieu ne soit pas, comme l'âme, une forme réalisée dans une matière.

Remarquons ensuite, et surtout, que la matière dans laquelle est réalisée la forme divine est tout autre que la matière des choses sublunaires. Quand Aristote déclare que Dieu n'a point de matière, il veut dire que Dieu n'est pas sujet au devenir, qu'il est unique, invariable, sauf de toute indétermination et de toute contingence. Mais cela ne signifie point que Dieu ne soit pas, comme toutes

les autres réalités, une forme réalisée dans une matière. Cela signifie seulement que la matière n'est pas la même en Dieu et dans les choses sublunaires.

C'est là ce qu'il nous faut établir maintenant [1].

Toute réalité, selon Aristote, est un composé de forme et de matière. La forme est le principe de la détermination : c'est elle qui constitue proprement la réalité. Mais la forme suppose une matière dans laquelle elle se réalise. La forme divine ne fait pas exception à cette règle. Elle aussi se trouve réalisée dans une matière. Si donc on entend simplement par matière le sujet nécessaire à la réalisation de la forme, on peut dire que la réalité suprême, comme toutes les autres réalités, est un composé de forme et de matière.

Cependant la notion de matière, telle que nous l'avons vu définir par Aristote, représente le non-intelligible. Aristote pose d'abord la matière

[1] Nous avons exposé brièvement la thèse selon laquelle le Dieu d'Aristote est l'âme du monde dans une communication faite au IIme Congrès international de philosophie (Genève, 1904). En publiant notre mémoire dans le volume contenant les travaux du Congrès, nous avions cru devoir le faire précéder d'une note rectificatrice, dans laquelle, tout en maintenant que le Dieu d'Aristote est une âme réalisée dans un corps, nous regrettions d'avoir admis que ce Dieu comporte de la matière. Nous rétractons aujourd'hui cette rétractation.

comme le terme qui est à l'origine du devenir. La matière comporte la privation de la forme, et représente l'ètre en puissance. Qui dit matière dit indétermination, virtualité, devenir. Et si, de ce point de vue, la matière représente, en tant qu'elle est distinguée de la privation, une existence positive, Aristote en vient à faire de la matière l'absolue indétermination qui se manifeste partout dans le défaut de l'être, dans la restriction de l'intelligible. Qui dit matière dit non-être. Ainsi comprise, la matière est la source de l'aveugle nécessité qui s'oppose à l'action de la cause finale. Qui dit matière dit contingence et hasard. — D'autre part, le sujet dans lequel la forme se réalise est considéré comme une partie d'un réceptacle indéfiniment divisible, et devient le principe de la multiplicité, du changement et de l'accident.

C'est ici qu'intervient la différence entre la matière de l'être sublunaire et la matière de l'être divin. Cette dernière n'est pas autre chose que le sujet de la forme. Elle n'implique aucun devenir, aucune virtualité, aucune indétermination, ni relative, ni absolue, aucune contingence, aucune multiplicité, aucun changement, aucun accident.

Et d'abord la matière de l'être divin n'est pas considérée comme le terme d'où procède le devenir. Car cette matière n'existe jamais indépen-

damment de la forme qu'elle revêt. En exposant la théorie aristotélicienne du devenir, nous avons remarqué qu'Aristote n'échappe pas au réalisme de l'être. Nous avons dit qu'il fait de la matière, non pas un élément, mais un moment de la réalité. La remarque ne s'applique pas à la matière divine. En Dieu, l'unité constituée par la forme et la matière n'est pas l'unité de l'acte et de la puissance passée à l'acte. C'est l'unité de deux éléments inséparables. La matière divine ne comporte donc jamais la privation de la forme. Elle est toujours indemne de la virtualité que suppose le devenir. Elle n'implique même pas la virtualité par rapport à l'activité de l'esprit. Chez les êtres qui naissent et qui meurent, la matière creuse un intervalle entre l'activité et la puissance de l'activité. Mais l'être divin est éternellement actif. Il est donc éternellement exempt de virtualité.

D'autre part, la matière, en Dieu, ne saurait d'aucune façon être considérée comme impliquant un défaut de l'être. Si l'on considère la matière comme l'absolue indétermination, on peut dire que les choses sont disposées en une hiérarchie ascendante, où la matière s'atténue toujours davantage devant la prépondérance de la forme. Or l'être divin occupe le sommet de cette hiérarchie, et cela de telle manière qu'on ne peut concevoir une perfection supérieure à la sienne. Il est imma-

tériel, en ce sens qu'il est totalement exempt d'indétermination. Il est forme pure. Cela ne signifie pas que cette forme ne réclame pas, comme toutes les formes, une matière dans laquelle elle soit réalisée. Cela signifie seulement que la forme divine, étant la forme complètement achevée, impose à la matière dans laquelle elle est réalisée une détermination telle que l'intelligible ne comporte plus aucune espèce de restriction.

Enfin, la matière divine ne peut être considérée comme une partie d'un réceptacle indéfiniment divisible. Car l'être divin comprend tout ce qui existe. En dehors du monde, qui représente le corps de Dieu, il n'y a rien. Par suite, la matière divine n'est pas un principe de changement et de multiplicité. Rappelons qu'Aristote, voulant démontrer que le monde est unique, compare le monde à un homme qui serait formé de toute la chair et de tous les os existants[1]. On peut ajouter que le monde, par la même raison, est immuable. Car le changement, comme la multiplicité, suppose qu'une même forme peut se réaliser en des parties différentes d'un réceptacle, en des « lieux » différents. Or le monde n'est pas « dans un lieu ». Par suite l'être divin, bien qu'étant

[1] *De coelo* I, 9, 278 a, 25 sqq.

une forme réalisée dans une matière, reste soustrait à tout changement comme à toute multiplicité. — N'étant pas un principe de multiplicité, la matière divine n'est pas non plus un principe d'accident. Car on ne peut rapporter l'accident à la matière qu'en faisant de la matière le principe de la multiplicité.

Dès lors, il est bien évident que la matière divine est entièrement soumise à la cause finale. Le hasard, qui est fondé sur l'accident, en tant que l'accident implique l'indétermination, ne saurait provenir d'elle. La réalité qu'elle constitue ne relève que de l'ordre, de la constance, de l'harmonieuse pérennité.

Ainsi la matière en Dieu diffère profondément de la matière des choses sublunaires. Par le fait qu'elles enferment de la matière, les choses sublunaires sont soumises à l'alternative de la naissance et de la mort, elles sont imparfaites, dispersées en une inconnaissable multiplicité, agitées par toutes les vicissitudes du devenir, par tous les caprices du hasard. Mais la matière divine, bien loin d'apporter avec elle une immixtion de non-être, ne fait qu'assurer à l'être un fondement inébranlable. Cette matière ne saurait appartenir qu'à un être éternellement parfait. C'est là ce qu'Aristote entend signifier quand il oppose les êtres naturels à Dieu. En affirmant que Dieu n'a

pas de matière, Aristote a voulu distinguer entre l'être parfait, qui subsiste éternellement le même, et les êtres imparfaits, qui naissent, croissent, décroissent, s'altèrent et périssent[1].

Une difficulté paraît subsister. Si l'on admet que le ciel, ou plutôt l'univers entier, est le corps de Dieu, ne faut-il pas admettre que Dieu se trouve en mouvement ? Car l'univers se meut du mouvement qu'atteste la révolution du ciel. Or tout mouvement ne suppose-t-il pas l'indétermination ? Et ne voyons-nous pas Aristote lui-même affirmer que le ciel possède la matière, c'est-à-dire l'indétermination, nécessaire au mouvement dont il est animé[2] ?

Pour résoudre convenablement cette question, il faut distinguer entre le mouvement de l'univers et les autres mouvements. — Et d'abord, ce mouvement est un mouvement de translation. Or nous avons dit qu'Aristote considère la translation comme le premier et le plus parfait des mouvements. A ce titre, la translation est celui de tous les mouvements qui fait subir au mobile la moindre modification. La translation ne s'applique qu'aux choses ayant déjà presque atteint la plé-

[1] Cf. *Met.* VI, 1, 1026 a, 2-3 et 10 ; v. encore VII, 11, 1036 b, 29 ; XII, 1, 1069 a, 35-b, 1.

[2] *Met.* VIII, 4, 1044 b, 6-8 ; IX, 8, 1050 b, 20-22 ; XII, 2, 1069 b, 24-26.

nitude de leur être[1]. En conséquence, la matière qui affecte le mobile sujet à la translation est bien différente de la matière supposée par les autres espèces de mouvement. Aristote a soin de remarquer qu'un corps éternel et inaltérable, bien qu'exempt de la matière qu'enferme les choses périssables, comporte très bien la matière nécessaire au mouvement de translation[2]. — Mais il y a plus. Le mouvement dont l'univers est animé n'est pas une translation quelconque. C'est une translation circulaire. Or, si la translation est le premier et le plus parfait des mouvements, la translation circulaire est la première et la plus parfaite des translations[3]. Et l'on peut soutenir que le corps sujet

[1] *Phys.* VIII, 7, 261 a, 18-23 ; *De coelo* IV, 3, 310 b, 32-311 a, 1 ; cf. Simplicius *De coelo*, p. 703, 16 sqq. Heiberg.

[2] *Met.* VIII, 1, 1042 b, 5 : οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι ὕλην ἔχει τοπικήν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν ἔχειν. IX, 8, 1050 b, 20-22 ; XII, 7, 1072 b, 6-7 ; 1073 a, 11-12. — La matière qui s'oppose à la matière « topique », laquelle peut appartenir à un être éternel, est la matière correspondant à la génération-destruction : ὕλη γεννητὴ καὶ φθαρτή (*Met. l. l.*). C'est là, en effet, la matière par excellence (cf. *De gen. et corr.* I, 4, 320 a, 2 : ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν). Cette matière est inséparable de la matière que supposent les mouvements d'altération et d'accroissement-diminution (*De coelo* I, 3, 270 a, 22-35 ; *Met.* VIII, 1, 1042 b, 3). — Cf. Alex. *Met.*, p. 673, 29 Hayduck : ἡ μὲν γὰρ τῶν φθαρτῶν ὕλη δύναται μεταβάλλειν ἐξ ἄλλου εἴδους εἰς ἄλλο, διὸ καὶ καλέσαι ἄν τις αὐτὴν φθαρτήν · ἡ δὲ τῶν ἀγενήτων ὕλη οὐ τοιαύτη, ἀλλὰ μόνον κινητή ἐστι κατὰ φοράν. Voir encore la discussion d'Alexandre intitulée : ὅτι εἰ ἡ αὐτὴ ὕλη καὶ ἐν τοῖς θείοις ἔσται, κἀκεῖνα φθαρτά (*Quaest.* I, 15 ; cf. le ch. 10).

[3] *Met.* XII, 7, 1072 b, 9 ; cf. *De coelo* I, 2, 269 a, 18 ; *Phys.* VIII, 8, 264 b, 28.

naturellement à ce mouvement n'est affecté d'aucune sorte de virtualité. En effet, tout autre mouvement tend vers quelque but, et le mobile, par rapport à ce but, est en puissance. Même le corps soumis à la translation rectiligne est en puissance quant au lieu qu'il tend à occuper. Mais le corps soumis à la translation circulaire atteint perpétuellement le but vers lequel il se dirige, car nulle distinction ne saurait être faite, à son propos, entre le commencement et la fin du mouvement, en sorte que le mouvement même est une sorte de repos[1]. En fait, le mouvement de l'univers n'est plus un mouvement. Si, comme nous l'avons vu, le mouvement diffère de l'activité, ou de l'« énergie », en ce qu'il est inachevé, en ce qu'il tend vers un but, le mouvement dont l'univers est animé est une activité, bien plutôt qu'un mouvement. En lui s'accomplit éternellement l'identification du mouvement avec l'activité. Comme la vision et l'intellection ne tendent pas vers un but, mais subsistent toujours les mêmes, ainsi le mouvement de l'univers possède cons-

[1] C'est là ce qu'exprime fort bien Philopon (*Phys.*, p. 198 a, 22 Vitelli) : ἄλλως τε ἐπειδὴ ἡ φύσις εἴς τι τέλος ἀφορῶσα κινεῖ, ἵνα τύχῃ τούτου, καὶ τυχοῦσα ἵστησιν ἐν ἐκείνῳ, τὰ δὲ οὐράνια ἀεὶ ἐν τέλει ἐστὶ καὶ ἀεὶ ἐν ἀρχῇ..... ὥστε εἰ ἐκεῖνα ἀεὶ ἐν τέλει ἐστὶ καὶ οὐκ ἐξίσταται τούτου, ἠρεμοίη ἂν κατὰ τοῦτο, καθὸ οὐδέποτε τοῦ ἐν τέλει εἶναι ἐξίσταται. ὥστε ἡ ἐν αὐτοῖς φύσις οὐ μόνον κινήσεως αὐτοῖς ἐστιν αἰτία, ἀλλὰ καὶ τῆς τοιαύτης ἠρεμίας τοῦ ἀεὶ ἐν τέλει εἶναι καὶ ἐν τούτῳ ἠρεμεῖν.

tamment la plénitude de son achèvement. Nous ne devons pas craindre, dit Aristote, que le mouvement des astres cesse jamais. Car ce mouvement n'est rien d'autre qu'une activité perpétuellement constante à elle-même[1].

Voilà pourquoi le désir qui suscite le mouvement éternel n'exprime aucune trace d'imperfection. Car ce désir n'est séparé par aucun intervalle de la fin qu'il se propose. Ce n'est pas un effort vers un but qu'il s'agit d'atteindre. C'est un acquiescement de l'être à l'état dans lequel il se trouve. L'être qui se meut d'un mouvement jamais interrompu désire sa propre perfection telle qu'il la possède éternellement.

Ainsi Dieu peut être une forme realisée dans une matière, il peut se mouvoir du mouvement que marque la révolution du ciel, sans qu'il cesse par là d'être le pur intelligible. Les notions qui s'appliquent aux choses sublunaires prennent un sens nouveau quand elles s'appliquent à Dieu. En Dieu, la matière n'est plus la matière, le mouve-

[1] *Met.* IX, 8, 1050 b, 22 : ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως, οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα · οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φθαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως · ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου. Cf. Alex. *Met.*, p. 592, 39 Hayduck : τὰ δὲ κυκλοφορητικὰ καὶ θεῖα σώματα ὕλην δυναμένην τἀναντία οὐκ ἔχει, ὥστε οὐδὲ κάμνει κινούμενα. — Voir encore *Met.* XII, 7, 1072 b, 5 : ὥστ' εἰ ἡ φορὰ ἡ πρώτη καὶ ἐνέργειά ἐστιν ᾗ κινεῖται... (nous adoptons la leçon de Christ, en maintenant cependant le καὶ).

ment n'est plus le mouvement, le désir n'est plus le désir.

Nous maintenons donc notre conclusion : Dieu est l'âme du monde.

CHAPITRE XI

Le monde idéel.

Voilà donc le terme auquel aboutissent les vicissitudes que la notion de forme traverse dans le système aristotélicien. La forme avait d'abord été posée comme un élément de l'être en devenir. Dénonçant comme vaine l'hypothèse d'un monde idéel, Aristote prétendait s'en tenir à la réalité telle qu'elle se manifeste dans le monde sensible. Cette réalité, sujette au devenir, s'expliquait par les principes dont relève le devenir : la forme et la matière. Ainsi la forme s'oppose à l'idée comme la réalité sensible s'oppose à la réalité supra-sensible. Cependant Aristote, de même que Platon, confond le réel avec l'intelligible. De même que Platon, Aristote conçoit l'intelligible comme exprimé par la notion générale. De même que Platon, Aristote oppose l'unité et la pérennité de l'intelligible à la diversité mouvante des choses sensibles. Dès lors, la forme correspond à l'essence. Elle est une, éternelle. Elle s'oppose à la réalité

sensible, dont elle reste cependant la condition, comme l'intelligible s'oppose au non-intelligible. Aristote ne voit pas que la notion de l'idée implique la séparation d'avec le monde sensible. Il croit pouvoir conférer à la forme les caractères de l'idée tout en laissant la forme dans le monde sensible. Les contradictions accourent en foule. Mais le dernier mot n'est pas dit. En Dieu, la forme s'élève au-dessus de la réalité sensible, au-dessus de la multiplicité et du changement. En Dieu, la forme est une. En Dieu, la forme est éternelle. En Dieu, la forme s'identifie enfin sans contradiction avec l'intelligible idéel. La forme d'Aristote devient l'exact équivalent de l'idée platonicienne.

Ainsi, malgré la véhémence des critiques qu'il dirige contre la séparation de l'idée, Aristote ne laisse pas, lui aussi, de poser une réalité distincte de la réalité sensible. Il déclare lui-même que l'objet de la théologie est « séparé » [1]. Il y a deux réalités, profondément distinctes l'une de l'autre : la réalité sensible, qu'étudie la physique, et la réalité supra-sensible, qu'étudie la théologie. Cette distinction apparaît dans l'opposition entre le monde céleste et le monde sublunaire. L'être divin, tel qu'il se manifeste dans l'éternelle révo-

[1] *Met.* VI, 1, 1026 a, 10 : εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν... XII, 7, 1073 a, 3 : ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν. Cf. *De an.* III, 6, 430 b, 26.

lution des astres, s'oppose aux choses sublunaires comme la réalité une et perpétuellement immuable s'oppose à la réalité multiple et changeante. Il est vrai que le monde sublunaire, compris dans son ensemble et dans ce qu'il a d'éternel, ne se distingue pas du monde céleste, avec lequel il concourt à former le corps sphérique de l'univers. Mais les êtres qui s'agitent dans le monde sublunaire, les êtres qui naissent et qui meurent, se distinguent profondément de l'être dont la vie éternelle enferme leur vie périssable. Considéré, non pas dans sa totalité, non pas comme le noyau central de l'univers, mais dans la particularité des êtres éphémères qu'il comprend, le monde sublunaire s'oppose au monde céleste exactement comme, chez Platon, le monde sensible s'oppose au monde idéel. Et nous avons vu qu'Aristote ne se fait pas faute de le reconnaître. Les Platoniciens, dit-il, ont eu raison de séparer l'être éternel de l'être périssable. Mais ils n'ont pas su voir quelle est véritablement l'éternelle réalité. Ce qu'il faut opposer à l'être périssable, ce n'est pas un principe chimérique, inutile abstraction de l'esprit. Ce sont les astres, dont l'évidence sensible elle-même atteste la durée éternelle[1].

L'analogie entre le Dieu d'Aristote et le monde

[1] *Met.* VII, 16, 1040 b, 27-1041 a, 3.

idéel de Platon apparaît encore davantage si l'on considère que Dieu, étant l'intelligible suprême, comprend en soi toutes les déterminations qui constituent les autres êtres.

En effet, du moment que les choses sont disposées en une hiérarchie où l'indétermination atténue de moins en moins la détermination, les différences qui subsistent entre elles ne sont que des différences de degré. Les choses ne se distinguent que par le plus ou moins de restriction que le non-être impose à l'être. La hiérarchie des choses exprime le progrès de la détermination qui se dégage toujours davantage de l'indétermination, de sorte qu'un terme quelconque de la série comprend en lui toutes les déterminations qui constituent les termes inférieurs. Déjà la hiérarchie des formes exprimant l'âme manifeste un progrès tel que l'inférieur est contenu dans le supérieur comme le triangle dans le carré [1]. Mais, du point de vue auquel nous sommes placés maintenant, chacun des êtres qui constituent la hiérarchie universelle retient en son être tout l'être épars au-dessous de lui. Or Dieu représente le terme suprême de cette hiérarchie. Il est le pur intelligible, l'être sauf de non-être. Par suite, Dieu con-

[1] *De an.* II, 3, 414 b, 29 : ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.

tient en lui tout ce qu'il y a de positivement réel dans les choses. Il confère la pureté de son essence, à chacune des déterminations qui, mêlées à l'indétermination, constituent les choses périssables. L'existence divine concentre en une durée éternelle toutes les existences qu'agite au-dessous d'elle le flux et le reflux du devenir.

Ainsi le Dieu d'Aristote correspond bien au monde idéel de Platon. Aristote, comme Platon, admet une réalité distincte de la réalité sensible, une réalité qui comprend, élevées au-dessus de la multiplicité et du changement, toutes les déterminations qui constituent les choses sensibles. Mais, tandis que Platon posait une multiplicité de termes idéels, Aristote concentre toutes les idées en une seule. Si l'interprétation qui fait consister la divinité dans l'idée suprême, somme de toutes les idées, est fausse lorsqu'il s'agit de Platon, elle vaut pour Aristote. Le Dieu d'Aristote, c'est l'idée du bien, enfermant en elle l'être épars dans les idées subordonnées, et constituant de son unique réalité tout le monde idéel. C'est, pour ainsi dire, le « lieu des formes », l'endroit où les déterminations qui se manifestent dans l'infinie diversité des choses sensibles sont comme fixées en l'unité d'une existence éternelle[1].

[1] Cf. Bergson *L'Evolution créatrice* (1907), p. 348.

Mais le monde idéel d'Aristote est plus riche que le monde idéel de Platon. L'idée platonicienne était élevée au-dessus de la pensée et du plaisir. Au contraire, l'idée aristotélicienne est la pensée de la pensée, éternellement couronnée d'un plaisir incomparable. A ce titre, elle contient en elle tout ce qu'il y a dans les choses de pensée et de plaisir. Car, si toute détermination s'exprime dans une forme et si toute forme exprime une activité, ne faut-il pas que les degrés de la détermination expriment les degrés d'une même activité, qui soit aux diverses activités ce que la détermination est aux diverses formes? De même que la forme de la plante, ou de l'animal, ou de l'homme, exprime un certain degré de la détermination qui se retrouve en la richesse de la forme pure, de même la nutrition et la sensation et le cours ordinaire de la pensée humaine sont des pensées incomplètes qui se retrouvent dans la pensée divine. De même encore, le plaisir qui dirige les mouvements de l'animal et le plaisir qui règle la conduite humaine sont des plaisirs incomplets qui se retrouvent dans le plaisir divin.

D'autre part, le monde idéel d'Aristote, comme celui de Platon, est la raison d'être du monde sensible. Sans doute, les reproches qu'Aristote adresse aux théories platoniciennes ne lui permettent pas d'en appeler au monde idéel comme à l'unique

principe d'explication. Selon Aristote, les choses existent, non par une incompréhensible participation à quelque principe distinct d'elles, mais par la forme et la matière qui les constituent. Cependant Aristote s'accorde, en un sens, avec Platon pour faire de l'idée la cause finale à laquelle est suspendue l'existence de tous les êtres.

Ce n'est pas à dire qu'il faille identifier Dieu avec la nature, ce principe bienfaisant qui dirige le devenir vers un but et fait régner l'ordre dans l'univers. — Aristote, il est vrai, semble parfois ne pas distinguer entre la nature et la divinité [1]. Traitant du rapport entre l'univers et Dieu, il compare l'ordre de l'univers à l'ordre d'une armée : l'ordre de l'univers dépend du principe suprême, comme l'ordre de l'armée dépend du chef [2]. Or n'est-ce pas de la nature que vient l'ordre de l'univers ? — Cependant Dieu n'est pas la nature. Car la nature, si elle agit comme l'intelligence, est autre que l'intelligence. Sans doute, on peut bien dire que Dieu répand l'ordre dans l'univers. Mais on ne doit pas confondre cet ordre avec celui qui provient de la nature. Si, d'une manière générale, toute espèce d'ordre et d'harmonie est qualifiée de divine, il ne faut pas en conclure que toute es-

[1] Cf. *De coelo* I, 4, 271 a, 33 ; *Eth. N.* VII, 14, 1153 b, 32 ; X, 10, 1179 b, 21-22.

[2] *Met.* XII, 10, 1075 a, 11 sqq.

pèce d'ordre et d'harmonie résulte d'une intervention de la divinité. Aristote déclare qu'il en est de l'ordre institué par Dieu comme de l'ordre institué par le chef d'armée : une fois établi, cet ordre subsiste de lui-même[1]. Cela signifie que l'ordre imposé par Dieu ne se manifeste que dans la disposition générale de l'univers. Car, si l'on considère l'organisation des êtres périssables, on voit que cette organisation suppose l'action incessamment vigilante de la nature, action qui se répète à propos de chaque être et lutte sans trêve contre la force adverse de la matière[2]. Un ordre établi une fois pour toutes, un ordre que jamais rien ne vient troubler, ne peut s'appliquer qu'à l'être éternel qu'est l'univers. La forme harmonieuse du monde, la continuité de son mouvement indéfectible, la régulière vicissitude des saisons, tels sont les signes auxquels se reconnaît l'intervention de la divinité. Avons-nous même le droit de parler

[1] *Met. l. l.* 1075 a, 13. Voici le commentaire de Bonitz (p. 518) : *Etenim disciplinae militaris imperator quidem primus est auctor; sed is si recte instituit disciplinam, per se ipsae singulae exercitus partes concordant. Pariter eius ordinis, quem in mundo conspicimus, princeps causa summo est intellectui assignanda, sed eo auctore ita ordinatae sunt mundi partes, ut suapte sponte concinere videantur.*

[2] Un passage du *De mot. an.* (10, 703 a, 29 sqq.) semble contredire notre interprétation. Aristote y compare l'être vivant à la cité, dans laquelle l'ordre, une fois établi, se maintient de lui-même. Et il rapporte à la nature l'ordre qui règne dans l'être vivant. — Remarquons cependant qu'il ne s'agit pas ici de l'univers considéré dans son ensemble.

ici d'intervention? Craignons que la comparaison entre Dieu et le chef d'armée trahisse la véritable pensée d'Aristote. Nous avons vu qu'Aristote défend qu'on attribue à Dieu une activité « pratique ». En fait, l'ordre qu'il convient de rapporter à Dieu ne résulte pas d'une intervention dans laquelle Dieu considérerait quelque autre objet que lui-même. Comme nous l'avons dit, Dieu ne peut, sans déroger, penser autre chose que sa propre perfection. C'est pourquoi l'ordre qu'il faut rapporter à Dieu n'est pas un ordre imposé par Dieu à quelque objet extérieur. C'est l'ordre dans lequel s'exprime la nature même de Dieu. Si la forme du monde est harmonieuse, c'est parce que cette forme est la forme de Dieu. C'est parce qu'il se meut lui-même d'un mouvement éternel que Dieu produit la régularité dont témoigne l'éternel mouvement. C'est parce qu'il est l'âme du monde que Dieu répand dans le monde la règle et l'harmonie [1].

Mais, si Dieu n'est pas la nature, il est, en un sens, le but auquel tendent et la nature et les êtres constitués par la nature.

[1] Aussi bien Aristote prend-il soin de remarquer que l'ordre institué par Dieu se manifeste surtout dans le monde céleste (*Met. l. l.* 1075 a, 19 : les citoyens libres sont les astres ; cf. Bonitz *ad l.*, p. 519). Et il ajoute que les choses sublunaires participent à cet ordre dans la mesure où elles concourent à former l'ensemble de l'univers. Cf. *ibid.* 1075 a, 23 : λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον ; cf. 1075 a, 21 : μικρὸν τὸ εἰς τὸ

Aristote, il est vrai, insiste sur le caractère relatif du but auquel tend le devenir. Le but que se propose la nature en constituant un être est la forme propre de cet être, ou encore, si l'on veut, l'activité spéciale à laquelle cette forme correspond. Voilà la perfection, toute relative, qui dirige les opérations de la nature[1]. Que si l'on proclame l'antériorité du parfait sur l'imparfait, on ne met pas en cause l'existence éternelle de telle forme, ou de telle activité, au sein de l'existence divine. On signifie tout simplement que l'homme adulte existe avant l'enfant. — D'autre part, l'être constitué par la nature tend vers un bien qui lui est propre. Aristote repousse la théorie platonicienne d'un bien commun à toutes les choses. Le bien d'un être est représenté par l'activité spéciale à laquelle correspond la forme spéciale de cet être, et par le plaisir qui s'attache à cette activité.

Cependant la perfection suprême n'est pas sans avoir une universelle efficacité. La fin à laquelle aboutit l'effort de la nature et des êtres formés

κοινόν). Nous avons montré comment la génération des êtres aux dépens les uns des autres (τὸ διακριθῆναι) dépend des mouvements du ciel ; et nous avons dit que la perpétuité de cette génération, perpétuité qui provient de la course du premier ciel, permet au devenir qui règne dans le monde sublunaire de s'associer à la vie éternelle des astres.

[1] Cf. *Phys.* II, 7, 198 b, 8 : διότι βέλτιον οὕτως, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ τὸ πρὸς τὴν ἑκάστου οὐσίαν.

par la nature témoigne une ambition qui la dépasse infiniment. Un être quelconque, s'il est une fin en lui-même, peut être considéré comme un moyen par rapport à un être supérieur. On peut dire, en un sens, que la plante existe en vue de l'animal, l'animal en vue de l'homme[1]. De là, la continuité qui se manifeste dans la série des êtres, le passage étant insensible de la plante à l'animal, certains êtres étant même à la fois plante et animal, et les diverses espèces animales étant reliées entre elles et à l'espèce humaine par une transformation graduelle[2]. Or la fin suprême de

[1] *Polit.* I, 8, 1256 b, 16.

[2] Aux textes, que nous avons cités, qui décrivent le passage de la plante à l'animal et de l'animal à l'homme, on peut en ajouter d'autres qui insistent sur la continuité de ce passage. Voir, en particulier : *Hist. an.* VIII, 1 *praes.* 588 b, 4 sqq. ; *De gen. an.* I, 1 ; IV, 5, 681 a, 12 : ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῴων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις. Pour ce qui concerne le rapport entre les diverses espèces animales, notons certaines affirmations qui font d'Aristote un précurseur des théories modernes. Aristote déclare, par exemple, que le singe est intermédiaire entre les quadrupèdes et l'homme, et il explique ainsi l'absence, chez cet animal, de certains organes (*Hist. an.* II, 8 ; *De part. an.* IV, 10, 689 b, 31). Il assimile les ailes de l'oiseau aux membres antérieurs du quadrupède (*De part. an.* IV, 12, 695 a, 9) et aux nageoires du poisson (*De ingr. an.* 18, 714 b, 3). Les poils, les plumes et les écailles lui paraissent trois variétés d'une même substance (*De gen. an.* V, 3, 782 a, 16). — Il va sans dire qu'Aristote, dont le système est fondé sur la croyance en la fixité des espèces, est d'ailleurs aussi éloigné que possible du transformisme darwinien. Voir, à cet égard, la critique dirigée contre Empédocle dans le chap. 14 du *De respiratione* (477 a, 32 sqq.).

cette aspiration qui traverse la série des êtres n'est autre que Dieu. On peut dire que tous les êtres désirent la divinité et que toutes les actions conformes à la nature ont pour fin unique la divinité[1]. Qu'est-ce que la reproduction, cet acte le plus naturel de tous, par lequel l'individu prolonge en quelque sorte son existence, sinon l'effort des êtres mortels vers la divine immortalité[2]? Sans doute, la tendance universelle vers le divin n'atteint jamais complètement son but. Les êtres mortels ne participent à l'immortalité que dans la limite compatible avec leur nature. Et la distance reste grande entre la fin divine qu'ils se proposent et la fin qu'ils atteignent effectivement[3]. Il n'en est pas moins vrai que l'éternelle agitation des êtres est tout entière suspendue à Dieu.

Cette aspiration des choses vers lui ne laisse pas Dieu indifférent. Car l'être éternel, chez Aristote, n'est pas séparé des êtres périssables de la même manière qu'il l'était chez Platon. L'idée était élevée, non seulement au-dessus du devenir,

[1] *De an.* II, 4, 415 b, 1 : πάντα γὰρ ἐκείνου (*sc.* τοῦ θείου) ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.

[2] *Ibid.* 415 a, 26 : φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν... τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται.

[3] De là la distinction entre τὸ οὗ ἕνεκα et τὸ ᾧ ἕνεκα (*De an. l. l.* 415 b, 2 ; *Phys.* II, 2, 194 a, 35). Cf. Rodier *De an.* (1900), II, p. 228-229.

mais encore au-dessus de la pensée. Or Dieu est pensée. Assurément, la pensée divine n'a pas d'autre objet que Dieu lui-même. Mais Dieu renferme en lui toutes les déterminations qui constituent les êtres sujets au devenir. Dès lors, en se pensant lui-même, Dieu pense toutes les choses, non pas dans leur complexité matérielle, mais dans ce qu'elles ont de réalité positive[1]. Et cette pensée est amour. Car le mobile qu'attire la perfection de Dieu n'est autre que Dieu lui-même. La pensée qui se pense elle-même se prend elle-même pour l'objet d'un désir qu'elle satisfait perpétuellement. Si donc, en se pensant lui-même, Dieu

[1] Nous croyons donc que St-Thomas est un interprète exact de la doctrine aristotélicienne quand il affirme que Dieu, en se connaissant lui-même, connaît toutes les choses. Nous sommes, sur ce point, en désaccord avec Gomperz (*Griechische Denker*, t. III, p. 188). Remarquons que Zeller, avant Gomperz, a refusé d'admettre que le Dieu d'Aristote pense les choses (*Die Phil. d. Gr.*, t. IV, 3me éd., p. 382). Nous ne saurions, par contre, admettre l'interprétation selon laquelle la pensée divine est créatrice, interprétation qui a été présentée notamment par Brandis. Nous n'acceptons même pas la forme mitigée que Siebeck lui a donnée (*Aristoteles*, 1899, p. 43). Que le Dieu d'Aristote ne soit pas créateur, c'est là ce que les textes démontrent et ce dont on n'est pas étonné quand on sait combien l'idée de création est restée étrangère à la pensée grecque. Cependant plusieurs interprètes ont cru trouver dans Aristote la doctrine de la création *ex nihilo*. Nommons, parmi les plus récents, Brentano (*Die Psychologie des Aristoteles*, 1867, p. 234 sqq.) et Rolfes (v. surtout l'ouvrage intitulé *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, 1892, p. 66 sqq.). Cette question a été étudiée de très près par Elser (*Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, 1893, p. 153 sqq.), aux conclusions négatives duquel nous souscrivons entièrement.

pense toutes les choses, il désire toutes les choses, du moment qu'il se désire lui-même. La réflexion par laquelle Dieu perçoit les êtres mortels n'est pas une simple prise de connaissance. Elle est un élan de sympathie, une ardeur inextinguible de désir. Ainsi Dieu rend aux choses la pensée et le désir dont il est l'objet. Tandis que l'idée n'était que l'objet impassible de la contemplation et du désir, Dieu contemple à son tour ce dont il est contemplé, il désire ce dont il est désiré. A l'aspiration confuse qui monte vers lui de tous les points de l'univers, Dieu répond par un acte éternel de compréhension et d'amour.

Voilà pourquoi Dieu est l'âme du monde. La pensée divine s'exprime exactement dans la forme divine. Par son mouvement éternellement replié sur lui-même, la sphère céleste révèle l'activité de la pensée qui se pense elle-même et désire la perfection qu'elle possède éternellement. Et, de même que la pensée de la pensée comprend toutes les choses, de même l'orbe du ciel, enveloppant toutes les choses dans l'harmonie de son contour, fait de l'univers entier un seul organisme qui manifeste la gloire de Dieu.

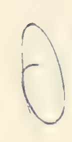
L'homme est placé comme au point de rencontre de la nature et de la divinité. La pensée divine, qui comprend toutes choses, descend mystérieusement dans l'intelligence humaine et y allume une

pensée semblable à elle. Ainsi l'aspiration universelle des êtres vers Dieu est enfin satisfaite. Dans la pensée humaine, l'être mortel se hausse jusqu'à l'existence immortelle. Assurément, la pensée humaine, dans son cours ordinaire, est inférieure à la pensée divine. Et le plaisir que goûte l'homme le cède aux joies ineffables qui sont le partage de Dieu. Mais il est des instants où l'homme, délaissant la méthode discursive qui lui est familière, s'élève à l'immédiate aperception de l'intelligible. L'homme alors pense divinement. Il s'associe à la félicité de Dieu. Ce ne sont là, sans doute, que de brèves envolées, suivies de chutes inévitables. Il n'en reste pas moins que l'homme, pour un temps, a dépouillé sa nature mortelle. Il a vécu de la vie divine. Il s'est fait Dieu.

Telle est donc, selon Aristote, la grandeur de la nature humaine. Alors que Platon proposait à l'homme la contemplation d'un objet qui le dépasse toujours infiniment, Aristote assure que nous sommes capables de la perfection la plus haute. L'homme est placé sur les confins du monde sensible et du monde idéel. Il est encore entaché de non-être. Mais, par l'activité sereine de la pensée, il se dégage de cette matière qui l'opprime. Et qu'on ne croie pas qu'en vivant de cette vie surhumaine, l'homme échappe à sa véritable nature. Car la nature de l'homme ne se réalise plei-

ARIS
Pl

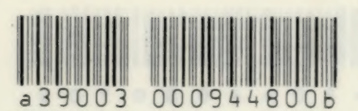
nement que dans cet essor vers l'existence immatérielle. N'écoutons pas ceux qui conseillent à l'être mortel de ne songer qu'aux choses mortelles. Bien au contraire, l'homme doit travailler de toutes ses forces à s'immortaliser. Il doit s'élancer constamment vers cette vie de la pensée qui confond la nature humaine et la nature divine en une même ferveur d'intelligence, en une même bienheureuse éternité[1].



[1] *Eth.* N. X, 7, 1177 b, 26-1178 a, 8; cf. VII, 1, 1145 a, 23.

TABLE DES MATIÈRES


CE


a39003 0009448006